中国哲学名著选读

方克立　李兰芝　编著



中国哲学名著选读

方克立　　李兰芝　编著

序

本书是在南开大学哲学系“中国哲学原著选读”课程多年教学实践经验基础上形成的教材。它的编选原则主要是考虑如何尽可能地适合教学需要，以便于初学者顺利地读懂原著，把握要旨，逐渐步入中国哲学的殿堂。

按照教学计划，“中国哲学原著选读”是配合“中国哲学史”课程教学开设的，共３学分，54课时。有限的课时决定了这门课的教学内容只能是少而精，而且必须充分考虑到教学对象的知识基础和接受能力，采取学生自学（课前预习）和课堂讲授相结合的教学方法。所编教材必须便于学生自学，起到疏通文字、引领门径的作用，再辅以课堂讲授和提问、讨论，学生就能较深刻地把握有关课文（原著）的思想内容。对于教材的实践检验，主要是看学生的反应：读不读得懂？在规定学时里读不读得完？读完每一篇是否都有所收获？理解深度如何？能否得出对现实有启迪的结论？读完全书后能否对中国哲学之博大精美及其发展全程有初步的了解和领悟？我们的教学目的首先要体现在教材中，所以编好教材对于开好这门课程有着至关重要的意义。

我们在多年教学实践中逐渐形成和确定了本教材的编写原则和体例，这就是：

一，考虑到学分和课时的要求，本教材只能精选各个历史时期最有代表性的、最能反映时代精神之精华的哲学名篇作为课文，从先秦

到近代，共涉及到48位哲学家，50部著作。选文尽量保持其完整性，篇幅过长的适当节选，少数无完整篇章者，则按问题分类摘编。所选内容还考虑到要尽可能地和“中国哲学史”课程教学相配合。

二，每篇原文之前有“作者作品简介”，简要介绍作者的生平、时代背景、主要学术成就和贡献，所选作品在其著作和哲学思想中的地位，并从史料学的角度介绍有关著作的版本和流传情况。

三，原文之后分段注释。注释力求简明、准确，文字考订从略。生僻字标注读音和辞义，艰深句子适当加以串讲。

四，每篇课文后有“简析”，除阐明该文的中心思想，提示主要范畴、命题及其哲学义蕴之外，还按照文章的逻辑结构，将全文分为若干段，逐段解析其思想内涵并说明前后文之间的联系。“简析”文字要简明，每篇平均不超过二千字。它是学生在字面上读懂了课文之后，进一步去把握其哲学思想内容的引渡津梁。

本教材在80年代初就出过油印初稿本，十多年来在使用过程中不断听取学生的意见，作过多次修改和调整。实践证明它确实比较适合这门课程教学的需要，受到历届学生的欢迎。它也比较适合于一般具有高中以上文化水平的干部和青年读者，作为自学中国传统哲学名著名篇的入门读本。

我和李兰芝同志共同确定了本书的选目、编写原则和体例，而大量具体工作是由她承担的。十多年来共同切磋凿磨，她付出的心血精力最大。五年前，我们曾合作编著《中华文化集粹·哲人篇》（中国青年出版社1991年10月出版）一书，采取了类似的编辑体例，据反映效果还不错。本教材在程度上比那本书要深一些，保留了“简析”而略去了“今译”部分，因为读者对象已不是一般知识青年而是哲学系大学生，并且要更多地考虑到课堂教学的需要。本书在交付出版前，曾请中华书局哲学编辑室高流水同志校读了全稿，并做了一些文字修订

工作。南开大学出版社张敬双、马光琅同志担任本书的责任编辑，他们认真负责的工作态度使本书的质量有很大的提高。对于上述同志的辛劳和诚挚帮助，我们表示由衷的感谢。

方克立

1996年6月28日

目　录

《易 经》

【作者及作品简介】

《易经》是《周易》“经”的部分。现存《周易》一书，分“经”、“传”两部分，“经”即《易经》，“传”是对“经”的解释。它们虽属一部书，但却产生在不同的时代。它们之间既有密切联系，又各具时代特点，所以对它们不能不加区别地笼统而论。这里只介绍“经”。

“经”主要由六十四卦的卦象、卦名、卦辞、爻（yáo尧）题、爻辞所组成，统称《易经》。因产生在周代，又称《周易》。卦象及卦、爻辞非出于一时一人之手，它们是从筮（shì是。算卦。）辞演变过来的。筮辞是人们经过长期积累编纂整理成的。其编纂整理者大概是殷周之际的史官或卜官。由于《易经》是经过多次编纂整理而成，所以不仅卦象和卦、爻辞比较系统，而且它们之间有一定的联系，形成了一个中心内容，有一定的思想性和艺术性。编者编纂整理的目的，就是为以后占筮时参考，因此它在形式结构上具有其自身的特点。一般的书分章、分篇，而《易经》是以“卦”为单位。全书共六十四卦。这六十四卦是由《乾》 、《坤》 、《离》 、《坎》 、《巽》 、《震》 、《艮》 、《兑》 八卦演绎而来，即每两卦六爻组成完整的一卦。经文分上下两篇。每卦

由卦象（或叫卦画）、卦名、卦辞、爻题、爻辞组成。卦象指卦的图象，由阳爻“—”和阴爻“– –”两种爻象，按每卦六爻排列组合而成。卦中六爻的排列次序从下到上，用“初”、“二”、“三”、“四”、“五”、“上”标明每爻的位次。用“九”、“六”标明爻的性质，“九”为阳爻，“六”为阴爻。标明爻位的一个字与标明爻性的一个字相结合，作为每一爻的题识，称为爻题。如“初九”、“初六”、“九二”、“六二”、“九三”、“六三”、“九四”、“六四”、“九五”、“六五”、“上九”、“上六”。卦辞、爻辞即经文。卦辞系于卦象之下，是解说卦象的；爻辞系于爻题之下，是解说爻象的。卦辞 64 条，爻辞 384 条，加上《乾》卦的“用九”和《坤》卦的“用六”，共 450 条。卦辞和爻辞通称筮辞，是全书的主要部分。它分为记事、取象、说事、断占四类。总的来看，卦的内涵有三重意义：一是卦象，二是卦意，三是卦、爻辞，即通过语言文字说明卦象、卦意。在象、意、言三者关系中，意是主要的，象与言是表意的手段。可以说，《易经》的理论思维，都是由卦这种形式来表现的，它的思维方式是以具体事物表达抽象概念。

《易经》既然是一部筮书，那么它的直接目的就是用来向天神请示，预卜吉凶，这是反科学的迷信，所以《易经》的基本思想是唯心主义的。但是，在其唯心主义体系中，却客观上反映了上古社会的种种情况，抒写了编者片段的思想认识，含有一些朴素的哲学观念，并且常用形象化的语句，带有朴素的文学色彩。因此这部书在我国思想史、哲学史、宗教史、文学史、科技史、医学史等方面，都产生过巨大影响，

具有重要的学术地位。自西汉以来，一直被列为群经之首，为历代学者所垂重。

对《易经》最早作注释的是《易传》。后来人们就把《经》、《传》两部分合并为一书，称作《周易》。此后历代对《周易》作注释的很多，最重要的有：魏王弼、晋韩康伯注的《周易正义》、唐李鼎祚的《周易集解》、北宋程颐的《程氏易传》、南宋朱熹的《周易本义》、清姚配中的《周易姚氏学》、现代高亨的《周易古经今注》、《周易大传今注》、李镜池的《周易探源》、徐志锐的《周易大传新注》等。这里选的卦辞和爻辞，依据高亨的《周易古经今注》，中华书局 1984 年版本。

乾　卦

【原文】

（ ）《乾》①元亨。利贞②。初九③，潜龙，勿用④。九二，见龙在田，利见大人⑤。九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎⑥。九四，或跃在渊，无咎⑦。九五，飞龙在天，利见大人⑧。上九，亢龙，有悔⑨。用九，见群龙无首，吉⑩。

【注释】

①乾：卦名。《说文》：“乾，上出也。”据此，乾有生生不已之意。

：乾卦卦象，下乾上乾。

②元：大。亨：即“享”字，谓以供物祭祀神灵。贞（zhān 占）：占筮。利贞：利于占筮，即是说占到此卦，举事有利。这里的“元亨利贞”是卦辞，是断定这一卦吉凶的断语。

③初：指卦象自下而上第一爻。九：标明爻性，为阳爻。初九即爻题。以下的九二、九三、九四、九五、上九都是爻题。

④潜：隐藏。龙：一般认为是古代常见的动物，故取龙为象。潜龙：表示隐而不见、静而不动之象。用：施行。勿用：如同现在所说的“勿动”。“潜龙勿用”是初九爻的爻辞，用来断定这一爻的吉凶。

⑤见：同“现”。见龙：是说龙出潜离隐。在田：出现在地上。大人：指贵族（王侯、大夫）。利见大人：人见大人有利。

⑥乾：健。乾乾：形容奋勉不倦。惕：警惕。若：句末语气词，样子。厉：危险。咎：灾难。

⑦这是说龙或跃起或在渊中，进退都可自如。

⑧飞龙在天：是说龙飞到了天上，表示升腾之象，比喻大人居高贵的地位，有所作为。利见大人：人见了居高位的大人有利。

⑨亢：极高。悔：恨。此爻辞是说，极高则有悔，物极必反。

⑩用（jiǒng 窘）：迥。迥，通也。用九：是乾卦特有的爻题。依古筮法，占到乾卦，六爻都是七（少阳），就以卦辞占问吉凶；六爻都是九（老阳），就以“用九”爻辞占问吉凶。“用九”等于说“通九”，是说六爻都是九。群龙：六爻都是龙。首：终。项安世说：“凡卦，以初为趾、为尾，终爻为首。形至首而终，故《易》中首字皆训终。”见群龙无首：是说六爻都以龙为象，它所反映的事物发展变化是无始无终的。

【简析】

《乾》卦卦象是下乾（ ）上乾（ ）。乾为天，本卦卦象则为天。天有云雨的行施、四时昼夜等有规律的变化，故能始生万物。据此，本卦卦义就是生生不已，各爻取龙为象来表达这一生生不已的抽象道理。古人认为龙是善变之物，能潜入水中，行于地面，飞上云天，因此，《乾》卦以龙的运动变化来象征事物发展的过程和规律。初九爻辞是说，龙处在潜伏阶段，还没有发挥作用，表示事物处于隐微的萌发状态。就人事来说，比喻人隐居不出，静处不动，没有什么作为。九二爻辞是说，龙已经显露头角，表示事物发展变化已显现可见。就人事说，比喻那些隐居静处的有才德之人都能出来活动，他们的德业普施于世，可以大有作为了，所以被认为是吉利的象征。九三爻辞是承九二爻辞比喻人事，意思是说，在事物处于大发展的前夕，有才德之人要真正能作出成就，必须兢兢业业，行事不息，小心谨慎，提高警惕，这样虽处危境，亦无灾患。即是说通过人的努力，可以改变自己的处境，化险为夷，这是重人为、轻鬼神的无神论思想的萌芽。九四爻辞是说，龙在渊中能自由活动，所以有了渊，就为龙腾云飞升准备了条件，表示事物面临大发展的大好形势。又比喻人处于有利环境，发展事业会顺利无碍。九五爻辞是说，龙跃起而飞升到了天上，表示事物发展到了鼎盛时期。就人事说，比喻有才德之人登上高位，是大有作为的好时机。上九爻辞是说，龙已飞到了天空极高处，自逞其能，脱离云层，必过有悔。表示事物发展到顶点，就不可能长久存在下去，就要走下坡路，进入衰落阶段，向其反面转化。就人事说，比

喻居极高之位的统治者，骄傲自满，脱离臣民，如此下去，必然被臣民所推翻。用九爻辞是说，六爻的龙象象征万事万物生生不已；事物无终止地生成，这是好事，故下文说“吉”。此爻辞既概括了六爻龙象，又扣《乾》卦的卦义，首尾呼应，爻爻相连，尽管乍看起来是条条互无联系的爻辞，但究其蕴义，却是形散而义不散。它是以龙贯穿各爻，潜龙、见龙、跃龙、飞龙、亢龙，既说明了龙在不同环境下的各种运动变化状态，又表示了事物在发展中不同阶段的不同情况。潜，表示事物处在等待萌芽的阶段,还不具有旺盛蓬勃的生命力,所以还发挥不了作用。当事物处于由潜到见（现），由现到跃，由跃到飞时，事物就具有了蓬勃向上的生机，因此都是利无咎。当事物发展到了穷极之地，即“亢”所表示的极高点时，就要走向它的反面，由高到低，由盛到衰。

《易经》编者就是通过龙的潜、见、跃、飞、亢这些运动变化形态，表达了事物由隐到显，由低到高，由小到大的发生、发展和衰落的过程及其规律。它的表达方式是象征和感性的，又具有很大的概括性和典型性。这里所表现的发展变化、物极必反的辩证观念，对后世产生了深远影响。

泰　卦

【原文】

（ ）《泰》[①]，小往大来，吉。亨[②]。初九，拔茅，茹以其汇[③]，征吉。九二，包荒用冯河，不遐遗朋，亡

得尚于中行[4]。九三，无平不陂，无往不复，艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福[5]。六四，翩翩，不富以其邻，不戒以孚[6]。六五，帝乙归妹，以祉，元吉[7]。上六，城复于隍，勿用师，自邑告命。贞吝[8]。

【注释】

①泰：卦名。其义为通。 ：泰卦卦象，下乾上坤。

②小往大来：由小利转为大利，这自为好事，故下文说“吉”。亨：享，是说占到此爻，可举行享祭。

③茅：草。茹：草根。以：及。汇（wèi胃）：类。拔茅茹以其汇：是说茅草及其同类之物，有害于庄稼，必须连根拔掉。

④包：借为“匏”，匏即“瓠”，即现在说的葫芦。荒：大。冯：借为淜（pēng砰），浮水渡河。包荒用冯河：是说在腰间绑上一个大葫芦，来浮水渡河，即使不会游泳，也不会下沉淹没。遐：远。遗：弃。朋：朋友，伴侣。亡：亡上脱一弗字。弗亡，即未死。尚：借为赏。行：道。中行，即中道。这段爻辞是个古代故事，说的是有人走到河边，看见个大葫芦，便把它绑在腰间，浮水渡河，又不远弃他的朋友，甘心冒着危险，携带着朋友一起渡河，结果两人都没有被淹死。因为此人有这种见义勇为的行为，在路中得到了他朋友的赏赐。爻辞借这个故事来表示行义有利。

⑤陂：坡，倾。复：返。艰贞：占问艰难的事。恤：忧。孚：古俘字，掠夺。爻辞是说宇宙间的事物没有平而不坡的，没有往而不返的，所以占到此爻，占问艰难的事则无灾患，艰难将去而平坦即将到来。不要忧虑被人掠夺，在饮食上将有口福可享。

⑥翩翩：鸟疾飞的样子，比喻人的游荡。以：因。孚：古俘字，掠

夺。爻辞是说这个游荡的人本来是富人，现在不富了，其原因是他生活游荡，不自戒备，财物都被他的邻人掠夺走了。

⑦帝乙：殷帝名乙，纣的父亲。归：嫁。妹：少女的通称。祉：福。爻辞是说殷帝乙把他的女儿嫁给了周文王，做为周国的王妃，因而得福，是大吉的事情。

⑧复：覆，倾倒。隍：城下沟。无水称隍，有水称池。吝：难。此爻辞可能是古代故事，说的是某国君下令用兵出征，已攻破城墙，城墙的土填塞了城下的沟，继续进攻就可以攻进去，但从邑里传来了命令，要停止前进。此故事所表示的是面临困难，所以占到此爻，将有困难的事情。

【简析】

《泰》卦卦象是下乾（ ）上坤（ ）。乾为天，坤为地。这样《泰》卦卦象是在上的天气降居于下，在下的地气升居于上，二气升降相交而能变通。故卦名称泰。泰是通的意思。通体现了天气、地气即阴阳二气的交和，对立面相反相成而达到了统一，从而使万物生生不息。本卦卦、爻辞围绕此卦义，通过对各种对立事物的叙述，直观地、不自觉地反映了自然界和人类社会中的矛盾及对立面的相互转化。卦辞小与大是对立的，它们也可以互相转化，“小往大来”就含有转化之意。初九爻辞“茅”即草，是与庄稼对立的，杂草滋生，就不利于庄稼的生长。把杂草拔掉，就会使庄稼茂盛地长起来，这就由不利转化为有利。以此比喻国家大事，象征敌人侵略国家，敌我是对立的，敌人入侵会给人民带来不安。如果出兵把敌人赶跑，就由不安转化为安，即此爻所说“征吉”。九二爻辞是讲渡河，如果一个人凭着一个大葫芦渡河，是会安

全地渡过去的。但现在是说两个人凭着一个葫芦渡河，这就很危险，这是由安变危。最终总算渡过去了，这又由危变安。九三爻辞说的“无平不陂，无往不复”，是直接讲对立面转化的格言，它是古人通过对客观现象变化的观察总结出来的道理，是由感性认识上升到理性认识得出的概念。此爻“艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福”，讲的是艰难与平坦的对立及艰难向着平坦转化。六四爻辞是讲富与穷的对立，是说一个人原来富，后来变得不富了，由富转化到了穷。六五爻辞是讲女子出嫁。周代的婚姻制度是女子出嫁后从夫，没有社会地位，而且往往遭到许多不幸，所以不少女子不愿出嫁。可是爻辞说备礼而嫁，说明嫁后幸运。由不愿意到愿意，这是思想上对立面的转化。上六爻辞讲的是作战，开始是进攻城邑，这会给城里人带来危险。后来又停止进攻，这又使城里人免除了危险。对进攻者来说，是由前进转化为停止；对于城里人来说，是由危转化为安。

本卦爻辞不仅讲了对立面转化，而且还表现出转化的条件。初九爻说的由不利转化为利，由不安转化为安，是由于人去拔草，去抗击侵略者。九二爻说的安危转化，是由于渡河的人有见义勇为的精神。六四爻说的由富转化为穷，是由于那人游荡，警惕性不高。由此不难看出，促使对立面转化的都是人为的作用，看不到天命在主宰什么。这反映了周代人看到了人的力量，懂得了天命是靠不住的，这是唯物论思想的萌芽。

《尚 书》

【作者及作品简介】

《尚书》又叫《书经》、《书》，是我国最早的一部史书。内容包括“典”、“谟”、“诰”、“誓”，是关于尧、舜和夏、商、周至秦穆公的历史文献汇编，是研究中国远古社会和奴隶社会的政治制度、神权思想及哲学思想的重要资料。

现在所见的《十三经注疏》本《尚书》，是由《今文尚书》和伪《古文尚书》拼凑而成的。《今文尚书》是由西汉初年伏生（原是秦朝博士）传授出来的，因为是用西汉通行的隶书所写，所以称《今文尚书》。据说汉武帝时，又发现了一部《尚书》，这部书是用早于小篆的先秦和六国所用的大篆或籀文书写，因此称为《古文尚书》。到东汉以后，这部《古文尚书》不见了。东晋初年，又出了一部伪造的《古文尚书》，这部书作者究竟是谁，已无法确证。

《今文尚书》共28篇（不包括《太誓》篇），其中《虞书》2篇，《夏书》2篇，《商书》5篇，《周书》19篇。《虞书》、《夏书》除《甘誓》外，其余3篇是春秋战国时儒家编成的。《商书》大约成书于周。其内容有的是统治者的誓词、讲话，有的是贵族大臣的谈话记录。《周书》有一部分内容可能是商代的官方文件，其他大部分是周人所写，记述了周公

旦的言论。

这里所选的《洪范》属于《周书》，相传是商朝人箕子所作。箕子曾为商朝太师，是商朝奴隶主贵族中的开明人士，曾被纣囚禁。相传周武王克商以后，问箕子以天道，箕子给他讲了“天地之大法”，共有九项，叫做“洪范九畴”。

《洪范》产生的时代，正是奴隶制发展的时期，宗教思想占着统治地位。奴隶主阶级为了强化自己的统治，便把这种统治加以神化，把自己的意志解释成上帝的命令，以便随心所欲地剥削压迫奴隶。残酷的政治压迫和经济剥削，引起了劳动人民的反抗，阶级矛盾日益激化。在此情况下，统治集团中一些比较正视现实的人，预感到社会的危机。为了维护其统治地位，他们不断总结历史教训，《洪范》就是商代奴隶主政权统治经验的总结。这个总结描绘了一幅神权政治的蓝图，其旨意是在宣扬神权统治的威力。但在这宗教神学的体系中，也透露出一些朴素的唯物主义观念和朴素的辩证法思想的萌芽，并第一次提出了“五行”学说，对后世产生了很大影响，是研究我国古代哲学思想的重要文献。

《尚书》的注释本，有清代孙星衍《尚书今古文注疏》、清代简朝亮《尚书集注述疏》、王世舜《尚书译注》等。这里的选文，依据孙星衍的《尚书今古文注疏》下，中华书局版本。

洪　范（节选）

【原文】

惟十有三祀[1]，王访于箕子[2]。王乃言曰："呜呼，箕子！惟天阴骘下民[3]，相协厥居[4]，我不知其彝伦攸叙[5]。"

箕子乃言曰："我闻在昔，鲧陻洪水[6]，汨陈其五行[7]，帝乃震怒，不畀洪范九畴[8]，彝伦攸斁[9]。鲧则殛死，禹乃嗣兴[10]。天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙[11]。

"初一曰五行；次二曰敬用五事[12]；次三曰农用八政[13]；次四曰协用五纪；次五曰建用皇极[14]；次六曰又用三德；次七曰明用稽疑；次八曰念用庶征；次九曰向用五福，威用六极[15]。

"一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直[16]，金曰从革，土爰稼穑[17]。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。"……

（《尚书·周书》）

【注释】

①惟：句首助词，无义。有：同"又"。祀：年。十有三祀：周文

王建国十三年，周武王即位四年。

②王：周武王。访：谘询，征求意见。箕子：殷纣时的太师，又是纣王的叔父。

③骘（zhì秩）：排定，安定，保佑。阴骘：暗中保佑。

④相：助。协：和。厥：同“其”，指下民。相协厥居：帮助他们获得和平安定的生活。

⑤彝：常。伦：理。攸：所。叙：次序。其彝伦攸叙：上天所安排的伦理次序。

⑥鲧（gǔn滚）：相传为夏禹之父。陻（yīn因）：同“堙”，堵塞。鲧陻洪水：鲧用堵塞的方法治理洪水，失败了。

⑦汩（gǔ骨）：乱。陈：陈列。行：用。五行：五种常见的物质。汩陈其五行：扰乱了五行陈列次序。

⑧畀（bì闭）：给与。洪：大。范：法。畴：类。洪范九畴：九类治理天下的大法。

⑨斁（dù妒）：败坏。彝伦攸斁：正常的伦理次序遭到破坏。

⑩殛（jí吉）：杀死，惩罚，这里指放逐。殛死：在流放中死去。嗣：继承。

⑪锡：同“赐”，赐给。彝伦攸叙：指禹把人民安居乐业的秩序作了很好的安排。

⑫敬用：严肃地运用。

⑬农：勉，努力。另一说同“隆”，注重。

⑭皇：君主。极：准则。皇极：做君主的准则。

⑮乂（yì议）：养，治理。念：考虑。向：同“飨”，享受。威：借为“畏”。六极：六种困苦。

⑯润下：润物而向下。炎上：火光向上。曲直：木可揉曲，也可从绳正直。

⑰从：顺。革：变革，改变。金曰从革：金属可以顺从人意加以

改变。爰（yuán援）：用法与“曰”同。稼：种庄稼。穑（sè啬）：收割庄稼。土爰稼穑：土的性质可以耕种收获。

【简析】

这段选文对“洪范九畴”作了概述，并具体叙述了第一畴“五行”。水、火、木、金、土这五种最基本的物质，是构成世界不可缺少的元素，也是人们日常生活不可缺少的物质条件。这五种物质元素具有不同的性质和作用。水的性质是润下，产生咸味；火的性质是炎上，产生苦味；木的性质是能曲能直，产生酸味；金的性质是能被熔铸，产生辛味；土能用来耕种，产生甘味。《洪范》对五种物质元素性质和作用的概述，说明作者是把客观存在的物质看成真实的东西，并认识到人的味觉是与外界的五种不同物质接触中得来的。这是当时人们从日常生活和生产实践中开始形成的唯物主义观点。同时，这里的“上”与“下”，“曲”与“直”不仅是物质性质上的差别，也是方位、形体上的不同。这说明《洪范》作者初步认识到了事物简单的多样性。这里包含了差异思想的萌芽，为研究事物的矛盾打开了思路。尤其他指出“金”（铜和锡）的特征是“从革”，这说明“金”不同于水、火、土这些本身早已存在的自然物，它是人们通过加工冶炼而成的。也就是说，“金”本身不是自然物，它是由矿石这种自然物，经过人为的变革而来的。这既是我国当时先进的生产技术在思想领域的反映，也是在哲学史上对人改造自然的自觉能动性所作出的最早的朴素表述。

《洪范》作者用“五行”，即水、火、木、金、土五种物

质来概述世界各种复杂现象，这是在当时农牧业、手工业生产技术知识基础上，在对这五种物质性质比较深入观察和了解的基础上，对客观物质世界所作的一般概括。

《国　语》

【作者及作品简介】

《国语》是先秦时期一部史书。春秋时各国都有以记述贵族言论为主的史书叫“语”，《国语》就是汇编各国的“语”而成，故由此得名。它按国家分别记述了西周末到春秋时期的历史概况，尽管其中有虚拟之语，但有一定史料价值。

依司马迁之意，《国语》是左丘明所作。崔述否定了这一说法，认为《国语》是“后人取古人之事而拟之为文者”。这所谓“后人”是指战国时期的人，《国语》就是战国时代的作品。从西周末到春秋时代，正是我国由奴隶社会向封建社会过渡时期。这时奴隶主贵族已经没落腐朽，奴隶和平民不断对其进行反抗斗争。那些从奴隶主贵族中蜕化出来的新兴地主势力，利用奴隶和平民的反抗斗争，也起来向传统的奴隶主贵族夺权。各诸侯国先后出现了礼乐征伐“自大夫出”，“陪臣执国命”，甚至“臣去其君”、“臣弑其君”的现象。在经济上，冶铁手工业的发展和铁制工具的使用，使社会生产力有了迅速提高。人们在生产斗争中不断地总结经验，提高和加深了对自然和人自身的认识，逐渐摆脱了盲目性，增强了自觉性。随着经济的发展，天文、历象、数学、农牧业、医学等科学技术也有了一定的发展，这就为唯物主义哲学、无

神论及辩证法思想的发展提供了科学前提。《国语》中就包含着有关古代哲学思想的片断材料。这里选的“伯阳父论地震”一段，是我国历史上最早的关于阴阳学说的文献。“史伯论五材”一段，破天荒第一次否定了所谓上帝造物的天命论，提出了“和实生物”的理论。

《国语》的注释，有后汉韦昭《国语解》，清代洪亮吉《国语韦昭注疏》，近代徐元诰《国语集解》等。这里的选文，依据徐元诰的《国语集解》。

伯阳父论地震

【原文】

幽王二年，西周三川皆震[①]。伯阳父曰[②]：“周将亡矣！夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝[③]，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也[④]。阳失而在阴[⑤]，川源必塞；源塞，国必亡。夫水土演而民用也[⑥]，水土无所演，民乏财用，不亡何待！昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡[⑦]。今周德若二代之季矣[⑧]，其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川。山崩川竭，亡之征也。川竭，山必崩。若国亡，不过十年，数之纪也[⑨]。夫天之所弃，不过其纪。”

是岁也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃灭，

周乃东迁[10]。

（《国语·周语》）

【注释】

①幽王二年：周幽王二年，即公元前780年。西周三川皆震：西周的都城是镐京（今陕西省西安市西面）。三川指泾水，渭水、洛水，都发源于岐山，当时西周地震，所以三川也都震动。

②伯阳父：周太史。

③烝：上升。这是说阳气伏在下面不能出来，阴气压迫阳气使阳气不能蒸发。

④镇阴：镇于阴，被阴气所镇压。这是说是由于阳气错乱了位置被阴气压住的缘故。

⑤这是说阳气失其上位而处在阴气之下。

⑥演：水土气通为"演"。这是说水土通气，土地润泽，人们可以利用它种植庄稼。

⑦伊洛：伊水、洛水。二水在夏都阳城（今河南禹县）附近。河：黄河。商都亳（今河南商丘北），是黄河所经之地。

⑧季：末代。二代之季：指夏桀、商纣统治的时代。这是说如今周朝的政治也正和夏、商两朝的末年差不多了。

⑨纪：极。数起于一终于十，到十则极，所以十是数之纪。

⑩十一年：周幽王十一年，即公元前771年。周乃东迁：周朝由镐京东迁到河南洛邑（今洛阳）。

【简析】

"伯阳父论地震"这一标题是另外加的。这段叙述了伯阳父对地震的看法和周朝灭亡的原因。伯阳父认为，天地之间

存在着阴阳两种气,这两种气的运动变化具有一定的规律,阳气的性质是蒸化上升，阴气的性质是沉坠下降，这一规律不被打破，自然界就安定，否则，就不安定。现在就是阴阳之序已被打破，阴气跑到阳气的上面，这就是“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸”。可是按照阴阳二气运动的本性，阳气要向上冲，阴气要向下沉，阴气又把阳气“迫”住、“镇”住，于是发生强烈冲突，引起地震。这说明地震不是天的命令，是阴阳两种势力失调而引起的。周的灭亡也不是天命决定，而是地震造成川源阻塞，不能灌溉农田，引起旱灾，“民乏财用”，以至导致亡国。伯阳父用“阴阳失序”来解释地震的发生，力图从物质现象中寻找自然界变化的原因，这里包含着朴素唯物主义思想及对立统一的朴素辩证法因素，是对有神论的深刻批判。

由于历史的局限，伯阳父把周的灭亡仅仅归为自然灾害所造成，这看法是片面的。同时，他还没有完全摆脱天命论影响。但他在中国哲学史上第一次提出了“气”和“阴阳”范畴，对后代唯物主义和唯心主义哲学都产生了重大影响，成为我国哲学思想的重要源头。

史伯论五材

【原文】

桓公为司徒[1]，甚得周众与东土之人[2]，问于史伯曰[3]："王室多故，余惧及焉[4]。其何所可以逃死？"史伯对曰："王室将卑，戎狄必昌，不可偪也[5]"……公曰："周其弊乎[6]？"对曰："殆于必弊者也[7]。《泰誓》曰[8]：'民之所欲，天必从之。'今王弃高明昭显而好谗慝暗昧[9]，恶角犀丰盈而近顽童穷固[10]，去和而取同[11]。夫和实生物，同则不继[12]。以他平他谓之和，故能丰长而物归之[13]；若以同裨同，尽乃弃矣[14]。故先王以土与金、木、水、火杂[15]，以成百物。是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳[16]，正七体以役心[17]，平八索以成人[18]，建九纪以立纯德[19]，合十数以训百体[20]，出千品，具万方[21]，计亿事，材兆物，收经入，行姟极[22]。故王者居九畡之田，收经入以食兆民，周训而能用之[23]，和乐如一。夫如是，和之至也。于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工[24]，而讲以多物，务和同也[25]。声一无听，物一无文，味

一无果[26]，物一不讲。王将弃是类也，而与剸同，天夺之明[27]，欲无弊，得乎？”

（《国语·郑语》）

【注释】

①桓公：郑桓公，郑国始封之君，周幽王时曾为西周的司徒。

②周众：西周的人民。东土：西周都城镐京以东的地方。

③史伯：周太史。

④多故：多难。及：到来。

⑤卑：衰落。戎狄：指西方和北方的部族。昌：兴盛。偪：同“逼”，迫。

⑥弊：衰败。

⑦殆：恐怕。

⑧“泰誓”:《周书》的一篇。

⑨王：指周幽王。高明昭显：明智开朗而光明正大的人。谗慝暗昧：奸邪阴险昏庸的人。

⑩角犀丰盈：额角宽广有角度，面颊丰满，古人认为这是贤明之相。顽童：顽固愚昧。穷固：鄙陋。

⑪和：名词，意思是众多不同的事物之间的和谐，事物多样性的统一，矛盾的均衡状态。同：意思是无差别的单一事物，矛盾的等同。

⑫实：确实。不继：不能连续不断、永远常有。

⑬平：均，平衡，平服。第二个“他”，是指第一个“他”的对立面。以他平他：以“他”平服和合他的对立面，即聚集不同性质的事物而使其平衡。能丰长而物归之：这是说和能使物丰盛成长起来，而且能产生一种新事物。

⑭裨：增益。以同裨同：指相同性质的事物相加。弃：废弃。
⑮土、金、木、水、火：即五材。杂：混合。
⑯刚：强健。六律：指黄钟、大簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射六种音律。聪耳：使耳聪敏。
⑰七体：指耳、目、口、鼻七窍。役心：被心所役使。
⑱平：正。八索：首、腹、足、股、目、口、耳、手。这是说平衡八体来完成人格。
⑲九纪：九脏，指心、肝、脾、肺、肾、胃、膀胱、肠、胆。
⑳十数：指人有十等级，即王、公、大夫、士、皂、舆、隶、僚、仆、台。训：教导。百体：百官。
㉑千品：千种品位。万方：万种方式。
㉒材：同“裁”。经：同“京”。十亿为兆，十兆为经。另一说，万亿为兆，万兆为经。姟（gāi 该）：十经为姟；另一说，万经为姟。姟极：姟是数的极点。行姟极：采取了万万兆的行动。
㉓九畡（gāi 该）之田：九州极广的土地。周训：普遍教导。
㉔聘后：聘娶王后。有方：不同的地方。择臣取谏工：任用大臣选取敢直言的人士。
㉕讲：同“斠（jiào 叫）”，比较，平衡。务和同：求取和谐。
㉖文：花纹。果：美。味一无果：单一的味道不好吃。
㉗是：这。类：指和谐。剸：同“专”。专同，全无差异的同。明：智慧。

【简析】

“史伯论五材”这一标题是另外加的。这段提出了“和”与“同”的概念，这是春秋时代两个重要哲学命题。什么叫“和”与“同”？史伯说：“以他平他谓之和”。这是说一种东西和另一种东西互相配合，互相克制，得到均衡与统一，就

叫做“和”，也就是史伯所说的“杂”。简单地把相同事物合而为一，即绝对的同一，就叫做“同”，它是“和”的对立面。

史伯认为“和实生物”，就是两个对立事物的矛盾统一产生新的事物，也就是他所说的“以土与金、木、水、火杂，以成百物”。他利用了原始五行说，把土、木、金、水、火看作是构成万物的五种元素。他企图使万物统一在几种物质性东西里面，而不是统一在上帝下面，这就否认了上帝创世说，与有神论划清了界限。“和实生物”的观点，也表明了史伯初步猜测到了对立统一的规律。在他看来，土、金、木、水、火五种不同性质的东西相反相成、相克相生，就能产生万物。他又认为，“同则不继”，是说同一种事物，没有对立面，没有配合，就不能生长和发展。因此他进一步指出：“以同裨同，尽乃弃矣。”即相同的东西加在一起，就不能产生新的东西，达到顶点就要毁灭。这都是朴素的辩证法思想。

史伯根据“土与金、木、水、火杂，以成百物”的观点，推而广之，认为“五味”、“四肢”、“六律”、“七体”、“八索”、“九纪”、“十数”、“百体”、“千品”、“万方”、“亿事”、“兆物”、“姟极”，都是如此产生的。他又根据“同则不继”的观点，指出“声一无听，物一无文，味一无果”。在这里，史伯猜测到了千变万化的世界不是孤立的，它们彼此之间存在着一定的联系。所以他要求评价事物就要用多种事物作比较，否则，是无法评价事物的，即有比较才能有鉴别（“讲以多物”，“物一不讲”）。这些道理和他所列举的日常习见的事例，都具有辩证的因素。

史伯是一个开明的奴隶主知识分子，他既了解社会情况，

又有一定的自然科学知识，也具有较高的抽象思维能力，所以他不但提出了“和”与“同”、“和实生物，同则不继”的重要范畴和命题，还提出了“以土与金、木、水、火杂，以成百物”的宇宙发生论，在我国哲学史上提供了第一个完整、简略、朴素的唯物主义和辩证法的世界观。他和伯阳父都成为我国历史上原始唯物主义与朴素辩证法的揭幕人，对后代产生了重要影响。但他们没有看到事物的矛盾斗争是本质方面，过分强调了矛盾统一，产生了很大的片面性。

《左 传》

【作者及作品简介】

《左传》，全称为《春秋左氏传》，又叫《左氏春秋》。《春秋》是我国第一部编年体史书，相传孔子据鲁史编定。所记起鲁隐公元年，迄鲁哀公十四年，凡十二公242年。由于《春秋》记事简略，言辞晦涩，所以后来有许多人对它进行解释和补充，《左传》就是用具体史实来说明或补正经文的一部编年史书。

关于《左传》的作者，汉代历史学家刘向、班固都认为是鲁太史左丘明。唐、宋学者赵匡、王安石否认这种说法。现代学者杨伯峻也否认此说，肯定"《左传》是一人手笔"，"其人可能受孔丘影响，但是儒家别派"。一般认为它是经后人陆续编定的。

关于《左传》成书的年代，也是个有争论的问题。杨伯峻认为，"《左传》成书在公元前403年魏斯为侯之后，周安王13年即公元前386年以前"，一般认为成书于战国时代。

《左传》反映了春秋时期的思想资料，是研究春秋思想史所必须依据的重要典籍。这里所选的"郑子产论天道"一段，提出了"天道远，人道迩"无神论名言，对我国无神论思想的发展，具有深远的理论意义和战斗意义。"晏婴论和同"一

段，分析了“和”与“同”的差异，提出了宇宙间事物普遍存在矛盾的思想，表现出晏婴对事物存在对立统一辩证关系有了比较深刻的认识。“晋史墨论物生有两”一段，提出了“物生有两”的两点论思想及“社稷无常奉，君臣无常位”的哲学命题，丰富和发展了古代辩证法思想。

《左传》的注释，有晋杜预注，唐孔颖达据杜注作的《正义》，收在《十三经注疏》本中。清代有顾炎武的《春秋杜解补正》、洪亮吉的《春秋左传诂》，现代学者有杨伯峻的《春秋左传注》等。这里的选文，依据杨伯峻的《春秋左传注》第四册，中华书局 1983 年版本。

郑子产论天道

【原文】

夏，五月，火始昏见①。丙子，风②。梓慎曰③：“是谓融风，火之始也④；七日，其火作乎⑤！”戊寅，风甚。壬午，大甚。宋、卫、陈、郑皆火。梓慎登大庭氏之库以望之⑥，曰：“宋、卫、陈、郑也。”数日皆来告火⑦。

裨灶曰：“不用吾言，郑又将火⑧。”郑人请用之，子产不可⑨。子大叔曰⑩：“宝以保民也。若有火⑪，国几亡。可以救亡，子何爱焉⑫？”子产曰：“天道远，人道迩，非所及也⑬，何以知之？灶焉知天道？是亦多

言矣，岂不或信⑭？” 遂不与。亦不复火。

（《左传》昭公十八年）

【注释】

①夏五月：指鲁昭公十八年五月。火：火星。始昏：刚到黄昏的时候。见：同“现”，出现。

②这是说丙子这天刮起风来。

③梓慎：鲁国大夫，以善占候著称。

④融风：东北风。因东风属木，所以融风属木。因木生火，所以融风是“火之始”。

⑤这是说七天以后，恐怕要发生大火灾吧。

⑥大庭氏：古国名，遗址在鲁国都城内，鲁国在那里建筑一个仓库，叫做“大庭氏之库”，地势较高。

⑦这是说过了几天，四国果然都到鲁国报告发生了火灾。

⑧裨灶：郑国大夫，以善占候著称。据《左传》记载，鲁昭公十七年冬，天上出现彗星，裨灶对子产说：宋、卫、陈、郑四国将同日起火，如果用玉珪、玉杯、玉勺来禳祭，郑国可免遭火灾。子产没有答应，因此这里说“不用吾言，郑又将火”。

⑨子产：字公孙侨，郑国执政大夫，是春秋时代的大政治家、外交家、思想家。

⑩子大叔：是郑大夫游吉的字。

⑪有：同“又”。

⑫何爱焉：是说何必爱惜宝玉。

⑬迩：近。及：连。非所及也：是说天道和人事不是连在一起的，它们是互不相干的。

⑭或：有时。这是说，这一类话说得多了，难道不会偶然被他说中一次吗？

【简析】

“郑子产论天道”这一标题原文无，是另外加的。这段，提出了“天道远，人道迩，非所及也”的著名思想。子产所说的天道，是指自然现象本身的规律；人道，是指人事。子产认为，天道远，人道近，天道与人事是互不相干的。可是，当时传统的天命神学认为，自然现象的规律体现了天神的意旨，预示着人事的吉凶。裨灶、梓慎就是这种传统的天道观专家，他们讲的天道，就是指预示人事吉凶的天意。他们把人们从观察自然中所积累的科学知识统统用来论证天意对人事的干预，制造宗教迷信。子产对占星术利用天道宣传迷信持否定态度，他不承认有个神秘的天可干预人事。他指出了天道与人道的区别，抨击了天人感应的迷信言论。这说明在春秋时代，宗教的天道迷信思想开始没落，人们已冲破了宗教神学的思想束缚。

晏婴论和同

【原文】

齐侯至自田[①]，晏子侍于遄台[②]，子犹驰而造焉[③]。公曰：“唯据与我和夫！”晏子对曰：“据亦同也，焉得为和？”公曰：“和与同异乎？”对曰：“异。和如羹

焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉[4]，燀之以薪，宰夫和之，齐之以味[5]，济其不及，以泄其过[6]，君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可而有否焉[7]，臣献其否以成其可；君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干[8]，民无争心。故诗曰：'亦有和羹，既戒既平。鬷嘏无言，时靡有争[9]。'先王之济五味、和五声也[10]，以平其心，成其政也。声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌[11]，以相成也；清浊、小大，短长、疾徐，哀乐、刚柔，迟速、高下，出入、周疏[12]，以相济也。君子听之，以平其心。心平，德和。故《诗》曰'德音不瑕[13]。'今据不然。君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹[14]，谁能听之？同之不可也如是。"

（《左传》昭公二十年）

【注释】

①齐侯：齐景公。至自田：从打猎的地方回来。

②晏子：晏婴，字平仲，春秋时齐国大夫。遄（chuán船）台：薄姑城内的高台，在今山东临淄县西五十里，俗称戏马台。

③子犹：即梁丘据。驰而造：乘车很快地去问候。

④醯（xī昔）：醋。醢（hǎi海）：肉酱。梅：酸梅。

⑤燀（chǎn产）：炊烧。宰夫：厨师。和：调和。齐：同“剂”，调剂。齐之以味：按照口味的要求来调剂它。

⑥济：增加。泄：减少

⑦否：不可。

⑧干：犯。不干：人们不犯法。

⑨见《诗经·商颂·烈祖》，这是赞美殷中宗太戊的诗。鬷（zōng宗）：总。嘏（jiǎ假）：一作“假”，大。这是说，殷中宗的政治如调和的羹汤一样，群臣恭敬平和，大众都寂然无言，当时没有任何争讼。

⑩济：调剂。五味：甘、苦、辛、酸、咸。和：协调。五声：宫、商、角、徵、羽。

⑪一气：指唱歌，口奏乐都要用专一的力气。二体：舞有文舞、武舞二体，文舞执羽翿，武舞执干戚。三类：乐以诗为主，《诗经》有风、雅、颂三类。四物：四方之物，如金、石、丝、竹、匏、土、革、木，杂用这些东西制造乐器。六律：黄钟、大簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射。七音：宫、商、角、徵、羽、变宫、变徵。八风：指东、南、西、北、东南、东北、西南、西北八方之风。九歌：赞美“九功”之歌，六府三事为九功。六府是指储藏水、火、金、木、土、谷六种物质的处所。三事是指正德（指道德修养）、利用（指财富的管理使用）、厚生（指生活的改善与提高）。

⑫周：密。

⑬见《诗经·豳（bīn宾）风·狼跋》。德音：好的音乐。不瑕：没有缺失。

⑭专壹：专弹一个音阶。

【简析】

“晏婴论和同”这一标题原文无，是另外加的。这段体现了朴素的辩证法思想。晏婴继承了史伯“和实生物，同则不继”的观点，对“和”与“同”两范畴作了严格的区别。他认为，“和”如同调羹，水火五味相济，才能做成人们爱吃的羹；又如演奏音乐，五声六律相济，才能演奏出人们爱听的乐声。“和”表现在政治上，那就是君臣所说的话都有可有否，即有肯定有否定。只有肯定与否定这样两种不同意见的斗争，才可以得出正确的结论，做到政平民和。由此看来，晏婴认为“和”是集合许多不同的对立因素而成的统一体，它表明了只有在对立统一的状态下，经过对立面的互相作用，才能产生完美的事物。与此相反，梁丘据只当齐景公的应声虫，齐景公说什么，他说什么，这正如“以水济水”，做出来的不是羹，而仍然是水，有谁愿喝它？这又正如弹琴，如果只拨动一根琴弦，弹出来的不是音乐，而只是单一的调子，有谁愿意听它？这就不是“和”，而是“同”。这说明“同”只是简单的同一，它抹煞矛盾，取消对立面的互相作用，变成绝对的同一，这就违背了事物发展的客观规律。晏婴对“和”与“同”差异的认识，是对古代朴素辩证法思想的继承和发展，在认识论方面是有价值的。但他片面强调“和”，忽视对立面的互相转化。史墨克服了这一弱点，注意了矛盾的互相转化。

晋史墨论物生有两

【原文】

赵简子问于史墨曰[①]："季氏出其君，而民服焉，诸侯与之[②]；君死于外而莫之或罪，何也[③]？"对曰："物生有两、有三、有五、有陪贰[④]。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦，王有公，诸侯有卿，皆有贰也[⑤]。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤[⑥]，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之[⑦]？社稷无常奉[⑧]，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：'高岸为谷，深谷为陵。'[⑨]三后之姓于今为庶[⑩]，主所知也[⑪]。在《易》卦，雷乘乾曰《大壮》[⑫]，天之道也。"

（《左传》昭公三十二年）

【注释】

①赵简子：即赵鞅，晋国的执政贵族。史墨：晋国的史官，春秋末年著名思想家。

②季氏：鲁国大夫季平子。君：指鲁昭公。与：赞同。这是说，鲁国大夫季氏把鲁昭公赶出国，而老百姓服从季氏，诸侯也承认季氏的统治。

③这是说，鲁昭公与季氏斗争失败，逃出鲁国死于乾侯，但是没有人认为季氏有罪。

④陪贰：配偶。另一说，“陪”和“贰”都有副的意思，“陪贰”即辅助的意思。这是说，万物生来有时是两个在一起，有时是三个在一起，有时是五个在一起，都有其配偶和主从。

⑤三辰：日、月、星。妃：通“配”。耦：即“偶”。

⑥世从其失：世世代代放纵失政。修其勤：勤劳治理政事。

⑦矜（jīn 今）：怜悯，怜惜。

⑧社稷：原指土神和谷神，只有天子或国君才有权祭祀社稷，是国家政权的标志。奉：供奉。社稷无常奉：是说供奉社稷之神的人没有固定，即君主的王位是不能常保的。

⑨见《诗经·小雅·十月之交》。这是说，高岸崩陷，变成洼地；深谷填塞，反成山陵。

⑩三后：指虞、夏、商三个朝代的君主。姓：氏族。庶：庶人，指一般的百姓。

⑪主：指赵简子。

⑫易：指《周易》。雷：指震卦，其卦象为 ，象征雷和臣。乾：指乾卦，其卦象为 ，象征天和君。雷乘乾：是说震卦 在乾卦 之上。大壮：卦名，其卦象为 ，即震卦在乾卦之上，这就象征臣在君之上，表示臣强于君，必然引起君臣易位。

【简析】

“晋史墨论物生有两”这一标题原文无，是另外加的。这段，主要论述了鲁国的政权由国君转移到大夫手里是合理的。这种合理性，史墨是通过对自然界和社会现象中对立面互相

斗争转化规律的阐述来论证的。史墨认为，在自然界和人类社会中，各种事物在生长过程中本来就存在着两个对立面（“物生有两”），这两个对立面不是并列关系，而是一主一辅，这正如“有陪贰”，“各有妃耦”，“王有公，诸侯有卿”，王、侯、公、卿都不是一人专权，而是都有副手。作为一主一辅的矛盾对立方面是互相依存，又是互相斗争的，通过斗争而互相转化，高山可以变成深谷，深谷也可以变成丘陵。不仅自然现象是这样，社会现象也是这样。君主的统治地位不是永恒的，君臣上下的关系也不是固定不变的，如三代帝王的子孙现在都变成了普通百姓。

史墨不仅论证了鲁国的政权由国君转移到大夫手里的必然性，而且还分析了促使这种转化的原因，那就是鲁君代代失政腐败，不得人心，而季氏代代勤于治理国家，受到人民的拥护，因此人民抛弃鲁昭公，他虽然死在外地，也没人怜惜。这就是说，季氏由于勤于治国，受到人民拥护，有了强大的势力，才使他由辅佐的地位上升为君主的地位；鲁昭公由于失政、失民，势力变弱，才使他失去了君主地位。由此看来，史墨已初步猜测到了主辅地位转化的条件，那就是失民还是得民，得民必然强于失民，强者必然居上位，并断定这是“自古以然”的历史规律，也是符合自然变易规律的（“天之道也”）。这是作为新兴地主阶级代言人史墨所提出的革命哲学。这种革命哲学批判了神秘主义和唯心主义，也批判了反对社会变革的形而上学观点，表现了史墨主张突变的发展观和无神论思想。

孔丘：《论 语》(节选)

【作者及作品简介】

《论语》是记录孔子及其弟子言行的一部书。孔子（公元前551——前479），名丘，字仲尼。鲁国昌平乡陬邑（今山东省曲阜南）人。春秋末期政治家、思想家、教育家，中国儒家学派创始人。

孔子自幼在鲁国受到文化传统、宗法传统及贵族世家的熏陶和影响，因而“十五而志于学”。17岁时已懂得一些“礼”和为人处世的道理。20岁以后做过放牧管理员（乘田）和仓库管理员（委吏），并以“食无求饱，居无求安”的顽强刻苦精神，通过勤学好问的自学道路，学会了礼、乐、射、御、书、数六项基本功。到30岁左右，已通晓“六经”。51岁时被鲁定公任命为中都宰（中都，今山东汶上县西南的中都县）。52岁时升为大司寇。55岁时弃官离鲁，周游列国，在外奔走了14年，到处宣传自己的政治主张，始终未被采纳。68岁时又回到鲁国，把主要精力用在整理古代典籍、教授门徒上。他培养了许多学生，据传先后共3000人，其中最有名的70余人。

《论语》一书，是由孔子弟子及再传弟子编纂而成，成书

约在战国初期。“论语”的“论”是“论纂”、编排的意思，“语”是“语言”的意思，“论语”就是把“接闻于夫子之语”“论纂”起来。此书共有20篇，每篇的头两三个字为篇名，无实际意义。篇中是由数量不等的话段组成，一段话为一章，全书共有492章，约13000多字。它不同于论说体著作，各篇、各章之间没有逻辑的必然关系。

《论语》汇集了孔子的思想学说，其核心是“仁”。这一核心思想的形成，与当时的时代背景有密切的关系。在孔子所处的春秋时代，是奴隶制社会向封建制社会转变的时期，孔子的“仁”学思想正是这新旧交替、大变革时期社会思想的反映。“仁”这个概念，早在西周初期就已经提出，到了春秋时代，随着奴隶不断解放，民本思想的产生，人道原则的确认，“仁”概念得到了广泛的论述。孔子对这些论述进行了总结和创造性的发挥，创立了仁学，在中国哲学史上第一次把“仁”提升为哲学范畴，这是个重要贡献。下面选文都是孔子对“仁”的论述及与“仁”有关的内容。为了突出这一思想内容，选文没按原来篇章的排列顺序。

《论语》的注释本很多，清代刘宝楠的《论语正义》、程树德的《论语集解》和现代杨伯峻的《论语译注》可以参考。这里的选文，依据杨伯峻的《论语译注》，中华书局1980年版本。

【原文】

樊迟问仁①。子曰：“爱人。”

（《论语·颜渊》）

【注释】

①樊迟：春秋末齐国人，一名须，字子迟。孔子的学生。

【原文】

子贡曰[1]：“如有博施于民而能济众[2]，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁[3]！必也圣乎！尧舜其犹病诸[4]！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人[5]。能近取譬[6]，可谓仁之方也已。”

（《论语·雍也》）

【注释】

①子贡：春秋末卫国人，姓端木，名赐，字子贡。孔子的学生。

②博施于民：广泛地给人民以好处。济众：帮助大众生活得好。

③事：止。

④尧、舜：传说中的两位上古帝王，也是孔子心目中的榜样。病：动词，以为不足，或难以做到。诸：“之乎”的合音。

⑤夫（fú扶）：文言中的发语词。立：自立。达：通达。

⑥近取譬：就近以自己作比喻。

【原文】

仲弓问仁[1]。子曰：“出门如见大宾，使民如承大

祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨[2]。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”

（《论语·颜渊》）

【注释】

①仲弓：春秋时鲁人，姓冉，名雍，字仲弓。孔子的学生。

②邦：指诸侯的邦国。家：指大夫的采邑。

【原文】

子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎[1]！己所不欲，勿施于人。”

（《论语·卫灵公》）

【注释】

①恕：宽恕，原谅。此指推己及人，即“己所不欲，勿施于人”。

【原文】

子曰：“参乎[1]！吾道一以贯之[2]。”曾子曰：“唯[3]。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣[4]。”

（《论语·里仁》）

【注释】

①参（shēn 申）：即曾参，春秋末鲁国人，名参，字子舆。孔子晚年学生。

②道：学说。一以：用一。贯：贯穿，统贯。

③曾子：即曾参。唯：答应的话，如今说“是的”。

④夫子：老师。忠：相对于“恕”而言，即孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”。

【原文】

颜渊问仁[①]。子曰：“克己复礼为仁[②]。一日克己复礼，天下归仁焉[③]。为仁由己，而由人乎哉[④]？”颜渊曰：“请问其目[⑤]。”子曰：“非礼勿视[⑥]，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

（《论语·颜渊》）

【注释】

①颜渊：春秋末鲁国人，名回，字子渊。孔子的学生。

②克己：约束自己，克制自己的欲望。礼：泛指中国奴隶社会和封建社会等级制的社会规范和道德规范。这里指周礼。复礼：返回、恢复礼，即使言语行动都合于礼。

③归仁：“称仁”的意思。

④人：别人。

⑤目：条目，要点。

⑥非礼：不合乎礼。

【原文】

有子曰[1]："其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣[2]；不好犯上，而好作乱者，未之有也[3]。君子务本，本立而道生[4]。孝弟也者，其为仁之本与[5]！"

（《论语·学而》）

【注释】

①有子：春秋末鲁国人，姓有，名若。孔子晚年学生。

②孝弟：即"孝悌（tì 替）"，指孝顺父母，敬爱兄长。犯：抵触，违犯，冒犯。鲜（xiǎn 显）：少。

③未之有也："未有之也"的倒装句。

④务本：致力于根本。本：指孝悌。道：治国做人的原则。

⑤与：同"欤"，语气词。

【原文】

子曰："巧言令色[1]，鲜矣仁！"

（《论语·学而》）

【注释】

①令：善。色：脸色。令色：讨人喜欢的表情。

【原文】

子曰："志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。"

（《论语·卫灵公》）

【原文】

子张问仁于孔子[①]。孔子曰："能行五者于天下为仁矣。""请问之。"曰："恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。"

（《论语·阳货》）

【注释】

①子张：春秋陈国人，姓颛孙，名师，字子张。孔子的学生。

【简析】

"仁"学是孔子哲学思想的核心。《论语》中多处记载孔子论"仁"的语录，其基本内容有两个方面：

第一，"克己复礼为仁"。"克己"也就是"为仁由己"之意，靠主观克服不符合"礼"的行为。"复礼"，并不是要全面恢复周礼。孔子通过研究夏、商、周的政治变迁史，认为三代都有因革损益，"礼"也应该随着时势的变革而有所损益。

要使“礼”向前发展，以适应春秋时代的要求。孔子认为必须以“仁”的精神来充实“礼”的内容，用“为仁”的方法去实现“礼”。一个人如果视、听、言、动都能符合“礼”的规定，也就实现了“克己复礼”，体现了“仁”。

第二，“仁者爱人”。这是说在处理人与人之间的关系时，应该彼此相爱。孔子把“爱人”详细解释为“恭、宽、信、敏、惠”，认为能够事事处处具备这五种品德，便可称为“仁”。孔子还把“爱人”的内容规定为“忠恕之道”。南宋叶适解释说：“忠以尽己，恕以及人。”（《习学记言序目·论语》）“忠”是“己欲立而立人，己欲达而达人”；“恕”是“己所不欲，勿施于人”。从这些具体内容来看，孔子是主张人与人之间要互相尊重、信任和同情，谁能做到这点，就是做到了“仁”。

“克己复礼”与“爱人”同属伦理道德领域，不过“克己复礼”是修身，是人的内在方面的道德标准；“爱人”是外在的、人与人之间关系方面的道德原则。修身与“爱人”的关系是：修身是基础，修身才能“爱人”；修身是必要前提，“爱人”是必然结果。这种修身、“爱人”的内在自觉性就是人的本质，就是“仁”。

但做到“仁”是很不容易的，必须做艰苦的努力，时刻不断寻求才能获得。必要时为了成全“仁”，需要有“杀身成仁”的自我牺牲精神。那些只会说漂亮话、装模作样的人是很少能做到“仁”的。

“仁”是孔子重人道的政治伦理哲学的核心，它既有保守的一面，又有积极合理的因素。保守一面主要表现在它还没有冲破周礼的旧框子，认为只有“克己复礼”，符合周礼所肯

定的政治秩序的行为才能叫做“仁”。它还特别强调要贯彻实行维护宗法血缘关系的孝悌原则，认为孝悌是“仁之本”。就孔子“仁”学的积极因素来说，他所说的“爱人”，虽然并不是超阶级的，但也表现了对于一般人民的重视。他以“泛爱众”为弟子修养的德目，以“博施于民而能济众”为最高理想，都说明“爱人”包含了对劳动者要宽惠，要把劳动者当人看待的思想。这顺应了当时奴隶解放的潮流，有一定进步意义。孔子认为“恕”是实行“仁”的方法，其要点是“能近取譬”，即以自己作为比喻，从自己而推想到别人，也就是“己所不欲，勿施于人”。这种以“恕”行“仁”的方法，今天在处理人民内部矛盾时，仍有可取之处，应该批判地继承下来。“为仁由己”是主张发挥人的主观能动作用，强调事在人为。这就肯定了人自身的力量，客观上是对一切超自然的异己力量的否定，因此也具有积极意义。

孙武：《孙子兵法》

【作者及作品简介】

《孙子兵法》的作者孙子，名武，字长卿。生卒年月不详，约与孔子同时，春秋末期齐国乐安（今山东省惠民）人。他是古代著名的军事家。

孙武曾以兵法十三篇求见吴王阖庐，受到阖庐的重用，被任为大将。阖庐九年（公元前506年），与伍员率军三万，向西攻破强楚。夫差十二年（公元前484年），又向北战胜齐军，使吴“北威齐晋”，孙武也因此显名于诸侯。

孙武所处的时代，兼并战争不断发生。随着战争规模不断扩大，各国出兵数量越来越多，从数万到数十万；对作战的战略战术要求日益提高，战争经验也不断丰富。这时的新兴地主阶级为了巩固政权，扩大领土，也需要总结过去的作战经验，研究战争规律。《孙子兵法》就是春秋时期兼并战争经验总结的产物。它是我国现存最早的兵书，在国内外有广泛影响，是中国乃至世界珍贵文化遗产的一部分。它创立了比较系统的军事理论，揭示了战争中的一些重要规律。它不仅有军事学的价值，作为一种思想方法，也有重要的哲学意义。这里所节选的《计篇》和《谋攻篇》，都包含有丰富的朴素唯物论和辩证法思想。

《孙子兵法》注释本很多，如现代人杨炳安的《孙子集校》、郭化若的《孙子兵法今译》及中国人民解放军军事科学院战争理论研究部的《孙子兵法新注》等，都可以参考。这里的选文，依据杨炳安的《孙子集校》，中华书局1959年版本。

计　篇（节选）

【原文】

孙子曰：兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也①。故经之以五事，校之以计，而索其情②：一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法③。道者，令民与上同意，可与之死，可与之生，而不畏危也；天者，阴阳、寒暑、时制也④；地者，远近、险易、广狭、死生也；将者，智、信、仁、勇、严也；法者，曲制、官道、主用也⑤；凡此五者，将莫不闻；知之者胜，不知者不胜。故校之以计而索其情曰：主孰有道⑥？将孰有能？天地孰得？法令孰行？兵众孰强？士卒孰练？赏罚孰明？吾以此知胜负矣。

【注释】

①兵：指战争。察：考察，研究。

②经：治理。“事”和“以”字，依文意补。五事：指政治、天时、地利、将领、法制。校：对比。计：估计。索：探索。
③道：政治。将：将领。法：法制。
④阴阳：指昼夜、阴晴等。时制：指四季时令更替的秩序。
⑤曲制：指军队的组织编制、指挥信号的规定等。官道：官吏将校所遵守的准则。主用：指军备物资管理供应制度。
⑥主：君主。有道：政治开明。

【简析】

这段选文，指出战争是关系人民生死、国家存亡的大事，论述了决定战争胜败的五种因素，即政治（道）、天时（天）、地利（地）、将领（将）、法制（法）。在对这五个方面情况进行综合考察研究以后，才可以判断战争的胜负。从这五项基本原则可以看出，《孙子兵法》已初步看到了战争与政治、经济、自然条件的辩证关系，既重视天时、地利等自然条件，又重视政治、法制等社会条件。它突出强调了人为的因素，要求君主开明，将领有能，兵众力量强大，士卒训练有素，民众与上同心同德。这是要求各方面的人都能发挥主观能动作用，互相配合，只有如此才能取胜。而人的主观作用的发挥是受客观条件制约的，所以它又要求了解天时、地利以及军需物资供应等情况，只有从主客观全面考察，综合分析，才能预知战争的胜负。这是对主观主义的战争指导者的批判与否定，体现了朴素的唯物辩证法思想。

谋 攻 篇 （节选）

【原文】

孙子曰：凡用兵之法，全国为上，破国次之[1]；全军为上，破军次之；全旅为上，破旅次之；全卒为上，破卒次之；全伍为上，破伍次之[2]。是故百战百胜，非善之善者也[3]；不战而屈人之兵[4]，善之善者也。故上兵伐谋，其次伐交[5]，其次伐兵，下政攻城。攻城之法，为不得已。

【注释】

①全国：指得到敌国全部，使敌人举国投降。破国：发兵攻破敌国。

②军、旅、卒、伍：都是古代军队的编制单位。一军 12500 人；一旅 500 人；一卒 100 人；一伍 5 人。

③善之善者：好办法中最好的。

④屈人：使敌人屈服。

⑤上兵伐谋：作战的上策是打破敌人进攻的计划。伐交：在外交方面孤立战胜敌人。

【原文】

故用兵之法，十则围之，五则攻之[1]，倍则分之，

敌则能战之[2]，少则能守之，不若则能避之[3]。故小敌之坚，大敌之擒也[4]。

【注释】

①十：指兵力是敌人的十倍。围：包围。攻：进攻。

②倍：指兵力是敌人的一倍。分之：分散敌人。敌：力敌，即同敌人兵力相等。

③逃之：摆脱敌人。不若：各种作战条件不如敌人。避之：避免与敌人交战。

④小敌：力量弱小的军队。坚：坚守硬拼。擒：俘虏。

【原文】

故知胜有五[1]：知可以战与不可以战者胜，识众寡之用者胜[2]，上下同欲者胜，以虞待不虞者胜[3]，将能而君不御者胜[4]。此五者，知胜之道也。

故曰：知彼知己，百战不殆[5]；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必殆。

【注释】

①知胜：预见胜利。

②识众寡之用：懂得兵多或兵少的用法。

③虞：准备。

④君不御：国君不加牵制、束缚。

⑤殆：危险、失败。

【简析】

以上选文，论述了战胜敌人的谋略。孙子认为，百战百胜并不是最好的办法，不战就能使敌人屈服才是最高明的。所以他说从战略上粉碎敌人的作战计划是上策，强攻敌城是最下策。这说明他看到了战争是取得政治、经济胜利的手段，而不是目的，军事力量只是实现政治目的的工具。如果能够运用政治外交手段取得胜利，就可不必通过战争。这对保存自己的军事、政治、经济实力都有好处。因此，他认为在外交方面孤立战胜敌人是好办法，只有在不得已的情况下才动用武力。

孙子还总结了正确地使用兵力的方法。他认为，对于进攻、包围、退却的战略部署，都必须根据自己的军事实力。当自己的兵力多于或强于敌人时，才能采取包围或进攻的战略方针。当兵力弱于敌人时，就要采取避开敌人主力的措施。这是根据客观实际情况来制定作战方案，体现了朴素唯物主义的思想。他还提出“知彼知己，百战不殆”的论断，其科学价值不仅在军事斗争范围内，而且在哲学范畴具有普遍的认识论意义。它要求实事求是地、全面地看问题，作综合的分析，这是一种辩证的观点，也是唯物主义认识论的基本要求。

墨翟：《墨 子》

【作者及作品简介】

墨子（约公元前476——前390），姓墨，名翟，鲁国人。是先秦继孔子之后第二个影响很大的哲学家、政治家。

墨子生活在春秋战国之际，这时没落奴隶制趋于瓦解，封建制正在发展和形成过程之中。农业、手工业比较发达，铁器大量制造并普遍使用。工商业十分兴旺，商人屯积居奇，发财致富，农奴、小生产者却过着饥寒交迫的生活。墨子出身于下层，其思想代表了小生产者的利益。他早年亲自参加生产劳动，经常和下层社会的农民、手工业工人、商人打交道，学会了一些手艺，精通机械制造，是一名出色的工匠。他仅当过短时间的宋国大夫，自称为“贱人”。尽管出身卑微，但他生活在保存西周文物最多，又经过孔子的儒家思想多年教化的鲁国，有机会学习古代文化知识，所以他对于力学、光学和几何学都有相当丰富的知识。墨子青年时代曾受过儒者的教育，当他认识到儒家的礼仪烦琐，不是一般民众所可行，厚葬久丧靡财、伤生、害事时，就毅然抛弃儒学，别创了与儒家相对立的墨家学派。墨家学派是一个有组织有纪律的社团。这个社团的首领称为“巨子”，墨子是这个社团的第一代“巨子”。他为了实现自己的主张，“游楚”、“使卫”、“救宋”，

在列国间奔波，扶弱抗强，制止战争。他的思想言论主要保存在《墨子》书中，还散见于《荀子》、《庄子》等书中。

《墨子》一书是墨子的弟子们根据墨子平日讲学内容编纂而成。它是前期墨家到后期墨家的著作总集，是研究墨子和墨家学派的主要材料。《汉书·艺文志》著录有71篇，今存15卷，53篇。各篇写作时间不一，作者也非一人。这里所选的《兼爱中》与《非命上》两篇，大体反映了墨子的主要思想。在《兼爱中》中论述了“兼相爱，交相利”的功利主义学说，这是墨子思想体系的核心。在《非命上》中提出了具有重大认识论意义的“三表”法，并以“三表”学说反对命定论，阐述了唯物主义经验论的认识论，这是他在哲学上的主要贡献。因此，《兼爱中》、《非命上》都是研究墨子思想的重要文献。

《墨子》注释本主要有清代孙诒让的《墨子閒诂》和吴毓江的《墨子校注》。这里两篇选文，依据孙诒让的《墨子閒诂》，中华书局1986年点校本。

兼 爱 中 (节选)

【原文】

子墨子言曰：“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。”然则天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：“今若国之与国

之相攻，家之与家之相篡[①]，人之与人之相贼[②]，君臣不惠忠[③]，父子不慈孝，兄弟不和调[④]，此则天下之害也。”

然则崇此害亦何用生哉[⑤]？以不相爱生邪？子墨子言：“以不相爱生。今诸侯独知爱其国，不爱人之国，是以不惮举其国以攻人之国[⑥]。今家主独知爱其家[⑦]，而不爱人之家，是以不惮举其家以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身以贼人之身。是故诸侯不相爱则必野战，家主不相爱则必相篡，人与人不相爱则必相贼，君臣不相爱则不惠忠，父子不相爱则不慈孝，兄弟不相爱则不和调。天下之人皆不相爱，强必执弱[⑧]，富必侮贫，贵必敖贱[⑨]，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也，是以仁者非之。”

既以非之[⑩]，何以易之[⑪]？子墨子言曰：“以兼相爱交相利之法易之[⑫]。”然则兼相爱交相利之法将奈何哉？子墨子言：“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身[⑬]。是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下之祸篡怨恨可使毋起者，

以相爱生也，是以仁者誉之[14]。”

然而今天下之士君子曰[15]：“然。乃若兼则善矣，虽然，天下之难物于故也[16]。”子墨子言曰：“天下之士君子，特不识其利，辩其故也[17]。今若夫攻城野战，杀身为名[18]，此天下百姓之所皆难也，苟君说之[19]，则士众能为之。况于兼相爱，交相利，则与此异。夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。此何难之有！特上弗以为政，士不以为行故也[20]。”

【注释】

①篡：篡夺，夺取。

②贼：杀害。

③惠：仁爱。

④和调：和睦。

⑤崇：“察”字之误。用：以。何以：以何，即因为什么。

⑥惮（dàn 但）：怕，畏惧。

⑦家：卿大夫受封的采邑叫家。家主：采邑的主人。

⑧执：劫执，威胁，压迫。

⑨敖：同“傲”，轻慢、轻视。

⑩以：同“已”。

⑪易：改变。

⑫兼：互相、彼此。 交：互。

⑬诸“其”字活用为第一人称代词，意思是“我的”，或“自己的”。

⑭誉：赞美。

⑮士：这里指文士，读书人。

⑯乃若：至于。难物：难以做到的事。于：同“迂”。故：事。于故：迂事，即行不通的事。

⑰特：独，但。故：原因。

⑱杀身为名：为取得名誉牺牲自己的生命。

⑲说：同“悦”。

⑳弗：不。行：行为。

【简析】

这篇选文论述了墨子“兼相爱、交相利”的功利主义学说。

墨子生活在战国初年，他看到当时国与国互相攻伐，家与家互相抢夺，人与人互相残杀，出现了强凌弱、富侮贫、贵傲贱，奸诈愚等等罪恶现象。他还不能深刻认识这些现象产生的社会根源，仅从小生产者的眼光来看，认为这些都是由于“不相爱”而引起的。因此，他提出“兼相爱、交相利”的原则来作为兴利除害的救世良方。

“兼爱”是墨子伦理思想中最高的道德标准。“兼爱”体现在具体道德规范里，就是君惠臣忠、父慈子孝、兄弟和调等等。怎样“兼爱”呢？墨子的要求是：把别人的国家看成是自己的国家，把别人的家看成是自己的家，对待别人和对待自己一样。墨子讲“兼爱”强调相互的性质，认为一个人能主动地去爱别人，他也能够得到别人的爱。墨子号召人们无差等地彼此相爱，就是“兼相爱”。他认为“天下之人皆相爱”，就不会有互相攻打、互相残杀等社会现象了。

"兼相爱"与"交相利"是联系在一起的。"兼相爱"是平等互利地相爱。如果人人都爱集体爱大家，那么人人也会得到集体和大家的爱；反之，如果人人都想害人利己，那么到头来必为别人所害，个人利益反而得不到保证。因此，"爱"之中就包含着"利"的内容。"兼爱"是既利他又利己。

"兼相爱、交相利"是墨子的基本主张，也是墨子学说区别于其他诸子学说的主要标志。这一思想，表达了劳动人民对当时社会强凌弱、富侮贫等现实不平等的抗议，反映了他们要求平等、互爱互利的善良愿望。但是，"兼相爱、交相利"的主张，在阶级利益互相冲突的社会是根本无法实现的，它只能是一种幻想。

非命上

【原文】

子墨子言曰："古者王公大人，为政国家者[1]，皆欲国家之富，人民之众，刑政之治[2]。然而不得富而得贫，不得众而得寡，不得治而得乱，则是本失其所欲，得其所恶，是故何也[3]？"子墨子言曰："执有命者以杂于民间者众[4]。执有命者之言曰：'命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭，命[5]，虽强劲何益哉？'以上说王公大人[6]，下以驵百姓之从事[7]，故执有命者不

仁。故当执有命者之言，不可不明辨。”

然则明辨此之说将奈何哉？子墨子言曰：“必立仪[8]，言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也[9]，是非利害之辨，不可得而明知也[10]。故言必有三表[11]。”何谓三表？子墨子言曰：“有本之者，有原之者，有用之者[12]。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之，废以为刑政，观其中国家百姓人民之利[13]。此所谓言有三表也。”

【注释】

①王公大人：古代掌握国家政权的人。

②刑政之治：政治清明。

③这是说，他们所希望的没有得到，反而得到他们所憎恶的，这原因何在？

④执有命者：主张有命的人。杂：夹杂。

⑤命……：据王念孙说：“命”字下有脱文。

⑥说（shu 诶税）：劝说。

⑦驵：同“阻”，阻挠。

⑧仪：标准。

⑨毋：同“无”。运：转动。钧：制作陶器模型下圆转的轮子。立朝夕：立杆测日影。譬犹运钧之上而立朝夕：意谓好象在旋转着的陶钧上面测量早晚的日影一样。

⑩这是说陶钧运转无定，难以测定方位，因此，是非利害的区别是搞不清楚的。

⑪表：标准。

⑫本：意谓考其本始，推究其来历。原：详细考察实情。用：考验实用。

⑬废：同“发”，实施的意思。中（zhòng 众）：适合。

【原文】

“然而今天下之士君子，或以命为有。盖尝尚观于圣王之事[1]古者桀之所乱，汤受而治之；纣之所乱，武王受而治之。此世未易民未渝[2]，在于桀纣，则天下乱，在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉！

“然而今天下之士君子，或以命为有。盖尝尚观于先王之书，先王之书，所以出国家，布施百姓者，宪也[3]。先王之宪，亦尝有曰‘福不可请，而祸不可讳[4]，敬无益，暴无伤’者乎？所以听狱制罪者[5]，刑也。先王之刑亦尝有曰‘福不可请，祸不可讳，敬无益，暴无伤’者乎？所以整设师旅，进退师徒者，誓也[6]。先王之誓亦尝有曰‘福不可请，祸不可讳，敬无益，暴无伤’者乎？”是故子墨子言曰：“吾当未尽数，天下之良书不可尽计数[7]，大方论数，而三者是也[8]。今虽毋求执有命者之言，不必得，不亦可错乎[9]？今用执有命者之言，是覆天下之义，覆天下之义者，是立命者也，百姓之谇也[10]。说百姓之谇者，是灭天下之人也。”然则所为欲义〔人〕在上者何也[11]？曰：“义人在上，天下必治，上帝山川鬼神，必有干主，万

民被其大利[12]。”何以知之？子墨子曰：“古者汤封于亳，绝长继短[13]，方地百里，与其百姓兼相爱，交相利，移则分[14]。率其百姓，以上尊天事鬼，是以天鬼富之，诸侯与之，百姓亲之，贤士归之，未殁其世，而王天下，政诸侯[15]。昔者文王封于歧周，绝长继短，方地百里，与其百姓兼相爱，交相利，〔移〕则〔分〕，是以近者安其政，远者归其德[16]。闻文王者，皆起而趋之。罢不肖股肱不利者，处而愿之[17]，曰：‘奈何乎使文王之地及我，则吾岂不亦犹文王之民也哉[18]！’是以天鬼富之，诸侯与之，百姓亲之，贤士归之，未殁其世，而王天下，政诸侯。乡者言曰：义人在上，天下必治，上帝山川鬼神，必有干主，万民被其大利。吾用此知之[19]。

“是故古之圣王发宪出令，设以为赏罚以劝贤沮暴[20]。是以入则孝慈于亲戚，出则弟长于乡里，坐处有度，出入有节，男女有辨[21]。是故使治官府，则不盗窃，守城则不崩叛，君有难则死，出亡则送[22]。此上之所赏，而百姓之所誉也。执有命者之言曰：‘上之所赏，命固且赏，非贤故赏也。’是故入则不慈孝于亲戚[23]，出则不弟长于乡里，坐处不度，出入无节，男女无辨。是故治官府则盗窃，守城则崩叛，君有难则不死，出亡则不送。此上之所罚，百姓之所非毁

也[24]。执有命者言曰：‘上之所罚，命固且罚，不暴固罚也。’以此为君则不义[25]，为臣则不忠，为父则不慈，为子则不孝，为兄则不良[26]，为弟则不弟，而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。”

【注释】

①盖：与“盍”同，何不。尚：同“上”。

②渝：变。

③所以出国家：由国家定出。布施：颁布施行。宪：法制。

④请：求得。讳：同“违”，避免。

⑤所以听狱制罪者：所用来审判狱讼和制裁罪人的。

⑥整设师旅：整治军队。师徒：战士。誓：军令。

⑦当：应是“尚”字。尽：原作“盐”，据毕沅说改。

⑧大方论数：大概说来。三：原作“五”，据毕沅说改。三者：即上面这三类。意谓在先王之宪、先王之刑（刑律）、先王之誓的文献中，都没有说幸福不可求得，灾难不可避免，善良无用，残暴不受惩罚，一切早已由命安排好了的话。

⑨虽：与“唯”字通。毋：语助词，无意义。唯毋：只要。不必得：找不到。错：同“措”，搁开、废弃。不亦可错乎：意谓相信命的主张不是就可以废弃不论了吗？

⑩覆：违反。立命者：赞成有命的人。谇：借为“悴”，忧愁。

⑪人：依据下文增。

⑫干主：正派的主管人。被：同“披”，受到。

⑬亳（bó钵）：古地名，在今安徽省。绝长继短：如同说断长续短。

⑭兼：共同，普遍。交：彼此，互相。移：通“侈”，有余。

⑮殁：同“没”。未殁其世：还活着。政：同“正”。政诸侯：为

诸侯的首长。

⑯歧周：西周。周朝初期国在歧山，故称歧周。移、分：依据上文增。安其政：乐意受他的统治。　归其德：仰慕他的德行。

⑰罢：同“疲”。下文同此。肱（gōng 恭）：胳膊由肘到肩的部分，泛指胳膊。罢不肖股肱不利者：指体弱无力，或手脚不健全的人。处而愿之：守在自己的住处盼望着。

⑱这是说，要是有什么办法使文王的国土扩展到我们的地方来，那么我们不也成了文王的百姓吗！原“则”上有“吾”字，“岂”上有“利”字，据俞樾说删。

⑲乡（xiàng 向）：过去，刚才。吾用此知之：我就是从上面这些故事中推知命是没有的。

⑳沮：同“阻”。劝贤沮暴：奖励好人，惩戒恶人。“沮”、“暴”二字原无依孙诒让说补。

㉑亲戚：指父母。下文同此。弟：同“悌（tì 替）”。弟长：尊敬兄长。坐处有度：起居有常规。辨：别。

㉒死：为君拼命。出亡则送：国君逃亡，他肯跟着同走。

㉓“是故”上原有“上之所罚，命固且罚，不暴固罚也”十三字，据俞樾说删。

㉔非毁：责骂。

㉕“以此”上原有“上之所赏，命固且赏，非贤固赏也”十三字，据俞樾说删。

㉖良：孙诒让说当为“长”。

【原文】

“然则何以知命之为暴人之道？昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至，不知曰‘我罢不肖，从事不疾’，必曰

‘我命固且贫’。昔上世暴王不忍其耳目之淫，心志之辟，不顺其亲戚，遂以亡失国家，倾覆社稷[1]，不知曰‘我罢不肖，为政不善’，必曰‘吾命固失之’。于《仲虺之告》曰：[2]‘我闻于夏人，矫天命布命于下，帝伐之恶，龚丧厥师[3]。’此言汤之所以非桀之执有命也。于《太誓》曰：‘纣夷处，不肯事上帝鬼神，祸厥先神僇不祀[4]，乃曰吾有命[5]。毋僇其务，天亦纵弃之而弗葆[6]。’此言武王所以非纣执有命也。今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则刑政乱；下不从事，则财用不足，上无以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下无以降绥天下贤可之士，外无以应待诸侯之宾客，内无以食饥衣寒，将养老弱[7]。故命上不利于天，中不利于鬼，下不利于人，而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。”

是故子墨子言曰：“今天下之士君子，忠实欲天下之富而恶其贫，欲天下之治而恶其乱，执有命者之言，不可不非，此天下之大害也。”

【注释】

①不忍：不肯克制。志：原作“涂”，据王引之说改。心志之辟：思想邪辟。倾覆社稷：政权崩溃。

②《仲虺（hu 毁）之告》：《尚书》中的一篇文告。仲虺：商汤王的左丞相。

③矫：假托。 布命于下：教训下面的臣民。帝伐之恶：上帝清算他的罪恶。龚：与“用”通，因而。 龚丧厥师：因而丧失了他的民众。

④《太誓》：《尚书》中的篇名。夷处：平日。祸：丢弃。先：祖先。僇：同“祗（qí祈）”，地神。

⑤“吾”下原有“民”字，据《天志中》删。

⑥“毋僇其务”：原作“无廖排漏”，不可解，据《非命中》篇改，意谓不要努力做事。僇：同“戮”，戮力即努力。纵弃：如同说放弃。葆：保佑。

⑦粢（zī资）：古代供祭祀用的谷类。醴（lǐ理）：甜酒。绥：安抚。食饥衣寒：使挨饿的人有饭吃，使受冻的人有衣穿。

【简析】

墨子从小生产者的利益出发，在《非命上》中对孔子的先验论和命定论进行了批驳。其全文可分为三段。

第一段，从“子墨子言曰”至“此所谓言有三表也”。这段论述了命定论内容及危害，提出了明辨言论是非的标准，即“三表”学说。墨子认为，判断事情的真假是非，必须有一个共同的标准，否则要辨别是非得失是不可能的。为此，他提出，对任何理论或认识必须从三个方面去进行检验、判断。这三个方面就是“三表”：第一，“上本之于古者圣王之事”，即要以前人的历史经验作为依据。第二，“下原察百姓耳目之实”，即要根据广大群众的亲身经验。第三，“废（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利”，即要通过实际施行，看它是否符合国家和人民的利益。这“三表”又是统一的，其中第二表，即众人“耳目之实”的直接经验是最主要的，是

“三表”的基础和核心。墨子这种根据前人的间接经验、群众的直接经验和实际运用的效果来判断认识是非真假的“三表”法，排除了个人主观成见，因而是一种朴素的、唯物主义经验论的真理观。“三表”法的提出，是墨子在中国哲学史上第一次提出了对人的认识进行验证及其标准问题，这是对唯物主义认识论的一个重大发展。但是，这种理论是以经验作为立论的根据，划不清感觉经验和客观真理的界限，所以它基本上是一种粗糙的唯物主义经验论。

第二段，从“然而今天下之士君子”至“此特凶言之所自生而暴人之道也”。这段是运用“三表”的理论方法，批判了命定说。首先，从历史事实来看，“在于桀、纣则天下乱，在于汤、武则天下治”，这说明决定社会治乱的是人，不是天命。而且在“先王之书”中都找不到命定的言论，这说明命定的理论是没有历史根据的。其次，从群众的经验来看，群众都“欲义人在上”，因为他们从经验中认识到：“义人在上，天下必治”，“万民被其大利”。命定者的言论是反“天下之义”，违背群众愿望和利益的。再次，从所实际施行的法律政令所产生的社会效果来看，赏善罚暴是对社会和群众都有利的，所以群众守法执令，“出入有节”。命定论者认为，赏或罚都是由命决定的，这只能使人们走向残暴。

第三段，从“然则何以知命之为暴人之道”至“此天下之大害也”。这段进一步论述了命定论对社会和群众所带来的危害及对其批判的必要性。

墨子在此篇反复强调了贫富、治乱在人为，而不在天命，要求人们努力做事，发挥主观能动性。这表达了劳动人民要

以自己的努力冲决天命思想束缚的愿望和要求，是人类对自身力量认识深化的结果。这不仅为荀子、韩非“制天命而用之”和主张“争于气力”的观点提供了思想资料，而且对以后中国无神论思想的发展，产生了积极的影响。但他夸大了人的能动性，又大讲“祭祀上帝鬼神”，保留了浓厚的宗教色彩。

老子：《老子》(节选)

【作者及作品简介】

关于《老子》这部书的作者及产生的时代，学术界一直异说纷纭，争论颇多。一般认为，《老子》作者是老聃。老聃，姓李名耳，字伯阳，楚国苦县（今河南省鹿邑东）厉乡曲仁里人，曾任周朝“守藏室之史”(管理藏书的史官)。老聃即老子，是道家学派的创始人，与孔子同时，但比孔子年长，曾为孔子之师。

在老子所处的春秋末期，是奴隶制崩溃、封建制诞生的大变革时期。此时在哲学史上争论的中心问题是天道观问题。哲学家们以不同的观点，从不同的角度，对天地万物生成变化的原理进行了探讨，并都表示了他们的意见。老子在阐述这一原理时，第一次提出了关于“道”的学说，把“道”作为最高的实体范畴，用来说明世界万物产生的根源及运动变化规律问题。

《老子》一书是春秋末期的产物，是先秦道家哲学思想的代表作，是研究老子思想的重要文献资料。《老子》又叫《道德经》，分《道经》和《德经》两篇，共81章，5000言，是用韵文写成的哲学著作。《老子》一书的注释有千种之多，最早有韩非的《解老》、《喻老》两篇。汉魏以来，比较流行的

注本是王弼和河上公注本。1973年长沙马王堆3号汉墓出土的帛书本，是《老子》一书现在所能看到的最古抄本。但帛书《老子》有许多错字，烂脱之处也比较多。1982年2月浙江人民出版社出版了许抗生所著的《帛书老子注释与研究》，该书内容简明，校勘精要，便于初学者阅读。这里所选《老子》各章，就是根据此书选的。选文内容主要是老子对“道”的论述，因为老子的整个哲学体系都是围绕他所设置的“道”而展开的，把握了“道”，就把握了老子哲学思想的核心。

【原文】

道，可道也，非恒道也①。名，可名也，非恒名也②。无名，万物之始也③。有名，万物之母也④。故恒无欲也，以观其眇⑤；恒有欲也，以观其所徼⑥。两者同出，异名同谓⑦，玄之又玄，众眇之门⑧。

（第一章）

【注释】

①可道：可说。 这是说可以说的道，不是永恒的道。

②可名：可以称名的。这是说可以称名的，就不是永恒的名。

③无名：指道。始：开端。

④有名：也指道而言。母：根本。

⑤恒无欲：意谓观察道的人常无欲。其：指道。眇：通“妙”。“妙者，微之极也”（王弼注）。

⑥恒有欲：意谓观察道的人常有欲。徼：归宿。所徼：指所归宿

的地方。

⑦两者：指“无名”与“有名”。异名同谓：是说不同的名称而所称谓的对象则是一个。

⑧玄：深远玄妙。众眇之门：众多微妙的门户，指道。

【原文】

道冲而用之有弗盈也①。渊呵！似万物之宗②。挫其锐，解其纷③；和其光，同其尘④。湛呵！似或存⑤。吾不知其谁之子也，像帝之先⑥。

（第四章）

【注释】

①冲：即盅，虚空，不可见。弗盈：不满，不穷。 这是说道体是虚空的，然而作用却不穷竭。

②渊：深。宗：祖。

③锐：锋芒。纷：纷争。

④光：指智慧之光。 这是说泯灭了它的聪明，使它同尘埃一样无知、无欲。“挫其锐，解其纷；和其光，同其尘”，是指道隐没不表现的意思。

⑤湛：同“黮”字，黯不可见。 这是说道黯黑不可见，它似亡而实存。

⑥像帝之先：像是出现在上帝之先。

【原文】

浴神不死①，是谓玄牝②。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵呵若存③，用之不勤④。

（第六章）

【注释】

①浴：养。神：神妙莫测。浴神：生养天地万物之神，这里指道。

②玄牝：指生长万物的母体，就是万物的深远根源，也即是道。

③绵绵：细微而不断绝。

④勤：尽。用之不勤：它的作用是无穷尽的。

【原文】

视之而弗见，名之曰微[①]，听之而弗闻，名之曰希[②]。扌昏之而弗得，名之曰夷[③]。三者不可致诘，故混而为一[④]。一者，其上不谬，其下不忽[⑤]。寻寻呵不可名也[⑥]，复归于无物。是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍[⑦]。随而不见其后，迎而不见其首。执今之道，以御今之有[⑧]。以知古始，是谓道纪[⑨]。

（第十四章）

【注释】

①微：无形迹。

②希：无声。

③扌昏（hūn昏）：抚摸。夷：泯灭无迹。

④致诘：推问。一：即道。

⑤谬：虚。忽：灭尽。

⑥寻寻：长而不绝之义。

⑦惚恍：似存似亡的样子。

⑧执：掌握。御：治。有：即域。
⑨道纪：指道的根本，道的纲要。

【原文】

孔德之容[①]，唯道是从[②]。道之物，唯恍唯惚[③]。惚呵恍呵！中有象呵！恍呵惚呵！中有物呵！窈呵冥呵[④]！其中有精呵[⑤]！其精甚真，其中有信[⑥]。自今及古，其名不去，以顺众父[⑦]。吾何以知众父之然也？以此。

（第二十一章）

【注释】

①孔：大。容：动容、动止。孔德之容：指有大德之人的动作状貌。
②这是说唯独顺从道。
③恍惚：看不真切的样子。
④窈（yǎo 咬）：深远。冥（míng 明）：暗晦不明。
⑤精：极细微的精气。
⑥信：真实。
⑦顺：从。众：指万物。父：始。众父：指万物的开始，即指道。

【原文】

有物昆成[①]，先天地生。萧呵寥呵[②]！独立而不改[③]，可以为天地母[④]。吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大[⑤]。大曰逝，逝曰远，远曰反[⑥]。道大，天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。人法

地，地法天，天法道，道法自然⑦。

（第二十五章）

【注释】

①昆：同“混”，混同未分的样子。

②萧：与“寂”义同，没有声音。寥（liáo 辽）：无形。

③独立：不依靠别的东西而独自存在。改：改变。

④天地母：生育天地的母亲。

⑤强为之：意即勉强为之。

⑥逝：往，去。反：返转。

⑦法：法则。人法地：人以地为法则。道法自然：河上公注：“道性自然，无所法也。”道效法自然，以自然为归，道的本性就是自然而然。

【原文】

道氵凡呵其可左右也①，成功遂事而弗名有也②，万物归焉而弗为主，则恒无欲也，可名于小③。万物归焉而弗为主，可名于大。是以圣人之能成大也，以其不为大也④，故能成大。

（第三十四章）

【注释】

①氵凡：浮的样子。道氵凡：是说道犹如飘浮在水上一样。

②这是说功成事就，而不名为己有。

③这是说，万物皆复归于道，而道并不以为自己是主宰，道是永

远无所欲望的，所以可叫它为“小”。

④成大：成为伟大。以其不为大：由于他不自以为伟大。

【原文】

执大象①，天下往，往而不害，安平大②。乐与饵③，过客止。故道之出言也④，曰：“淡呵其无味也。视之不足见也，听之不足闻也，用之不可既也⑤。”

（第三十五章）

【注释】

①大象：指道。执大象：指守住道，掌握了道。

②往：归往。大：即泰。

③乐与饵：音乐与美食。

④这是说道说出来。

⑤既：尽。

【原文】

道恒无名，侯王若能守之，万物将自化①。化而欲作，吾将镇之以无名之朴②。镇之以无名之朴，夫将不辱③。不辱以静，天地将自正④。

（第三十七章）

【注释】

①自化：自我化育，自生自长。

②朴：指道，形容道的真朴。

③这是说，用无名的道来镇住它们，它们将不以为是受耻辱。

④正：安定。

【原文】

昔之得一者[①]：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下正[②]。其致之也[③]，谓天毋已清将恐裂[④]，地毋已宁将恐发⑤，神毋已灵将恐歇，谷毋已盈将恐渴，侯王毋已贵以高将恐蹶[⑥]。故必贵而以贱为本，必高矣而以下为基。夫是以侯王自谓孤寡不穀[⑦]，此其贱之本与，非也 ?! 故致数誉无誉[⑧]，是故不欲琭琭若玉，硌硌若石[⑨]。

（第三十九章）

【注释】

①一：指道。得一即得道。

②正：安定。

③这是说推而言之。

④这是说，天不能清明恐怕将要破裂。

⑤发：刘师培说："发，读为废。" 发即堕毁。

⑥歇：消失。渴：水涸。以：而。蹶：败。

⑦穀：善。

⑧誉：即毁誉之誉。这是说，追求很多荣誉，实际上得不到荣誉。

⑨琭琭（lù禄）：形容玉的华丽。硌硌（luò络）：形容石的坚实。

【原文】

反也者[1]，道之动也。弱也者[2]，道之用也。天下之物生于有[3]，有生于无[4]。

(第四十章)

【注释】

①反：通常有两解：一、相反，指对立的关系说。二、返，复，指道的回复运动。

②弱：柔弱。

③有：指各种具体存在的有形有象的事物。

④无：指无形的看不见的东西，即指道而言。

【原文】

道生一，一生二，二生三，三生万物[1]。万物负阴而抱阳[2]，冲气以为和[3]。人之所恶，唯孤、寡、不穀，而王公以自名也[4]。物或损之而益，益之而损[5]。故人之所教，亦以教人[6]。故强梁者不得其死[7]，吾将以为学父[8]。

(第四十二章)

【注释】

①一：指天地未分化的混沌状态。二：指阴、阳二气。三：指阴阳二气互相作用而成的和气。

②负：背负。抱：怀抱。　这是说，万物内涵着阴阳两种对立的势力。

③冲：指互相摇荡、相互作用。这是说，阴阳二气涌摇交荡就成为和气。

④王公以自名：王公们用孤、寡、不穀这些名来称呼自己。

⑤这是说，事物有时减损它，它反而得到增加；有时增加它，它反而受到减损。

⑥这是说，别人教导我的，我也用来教导别人。

⑦强梁：强暴。

⑧父（fǔ甫）：始。学父：指学道的开始。

【原文】

道生之，德畜之[①]，物刑之[②]，而器成之[③]。是以万物尊道而贵德。道之尊也，德之贵也，夫莫之爵而恒自然也[④]。道生之，畜之，长之，遂之，亭之，毒之，养之，覆之[⑤]。生而弗有也，为而弗恃也[⑥]，长而弗宰也[⑦]，此之谓玄德[⑧]。

（第五十一章）

【注释】

①畜：养。

②刑：通“形”。这是说，万物的体质使其得到形状。

③这是说，具体的器物使万物得到完成。

④爵：爵位。这里指有秩序有安排。

⑤遂：育。亭：作“成”，毒：作“熟”。覆：覆盖。

⑥这是说，生养了万物而不据为己有，推动了万物而不自恃有功。

⑦这是说，作万物的首长而不对它主宰。

⑧玄德：最深远的品格。

【简析】

上面选文，都是老子对“道”所作的重要表述。各章章意概述如下：

第一章，讲“道”既是无名的，叫不出的，永恒的，又是有名的，叫得出的，不是永恒的，它是玄妙的东西，是万物的开端、根本。

第四章，讲“道”是虚空的，隐没不现的，但其作用无穷。它先于上帝而存在，是万物之祖。

第六章，讲“道”是产生、养育天地万物之母，它神妙莫测，作用无穷。

第十四章，说明了“道”无形、无声、无物，是不可感知的；但掌握了它，就可以治理当今社会。

第二十一章，说明了“道”是恍惚看不真切的东西，其中有形象，有实物，有细微的精气，万物都是从它那里开始的。

第二十五章，说明了“道”是混然一体、先于天地而存在的东西，它无声无形，独立自然地存在着。宇宙中有人、地、天、道这四种伟大的存在，而“道”又是其中最高的，天、地、人都是从它那里产生出来的。

第三十四章，说“道”是普遍存在的，它成就了万事万物而自己不占有。万物归从于它，但它无欲无求，不以自己为主宰，这可以说它是卑小的。它虽不自以为主宰，但万物

仍归从于它，这也可以说它是伟大的。圣人伟大就是因为他能效法“道”，不以伟大自居，所以才能成为伟大。

第三十五章，说明“道”虽然看不见，听不着，说不出，但它弥纶六合，化育万物，物阜民康，家给人足。谁掌握了“道”，天下人都将向他投靠。

第三十七章，一方面说明“道”虽是宇宙的本体，但它是“无为”的，即无目的、无意识的。另一方面说明“道”是“有为”的，即它既产生了万物，又是万物发展变化的原因和总规律。老子又用天道论证人道，用自然推论社会，认为“道”虽无名，但统治者如果能守“道”，并能用“道”管理事物、治理社会，事物就能管理好，社会就会安定。

第三十九章，阐述了“道”是普遍存在的，天、地、神、谷、万物、统治者都来源于“道”，它们如果失去或背离了“道”，就不能自存。“道”虽不高贵，但高贵的东西必以它为基础。由此进一步强调，贵必以贱为本，高必以下为基。

第四十章，提出了三个重要命题：1.“反者道之动”，指出“道”是向它相反的方面变化、运动，这是一条辩证法的重要原则。2.“弱者道之用”，认为一切柔弱的东西都可以胜过刚强的东西，这就把“弱”向“强”的转化绝对化了，从而陷入了形而上学。3.“有生于无”，“无”指“道”。认为具体事物（有）是由无形之“道”产生的。

第四十二章，论述“道”是万物的总根源。人处事的最高原则是柔弱、退守，如此做才符合“道”。

第五十一章，阐明“道”是万物的根源，它以“无为”的方式生养、推动万物、但它既不把万物据为己有，又不以为

自己对万物有功，这就是“道”的深远而看不见的品格。

从上述各章章意不难看出，老子反复论述了“道”的重要作用，认为“道”是普遍存在的，它是天地万物产生、发展的总根源，是人们为人处事的最高原则。从他对“道”所作的规定，又可看出“道”具有物质和精神的两重性。

“道”的物质属性表现在：1. 它是混成之物，其中有象、有物、有精气。2. 它又是运动的，而运动和物质是不可分割地联系着。运动是物质所固有的根本属性，是一切物质形态的存在方式，没有物质的运动是不存在的。因此，“道”的运动性也就表现了它带有的物质属性。3. “道”是世界的普遍法则或规律。老子“道”的观念是从天道转化而来的，天道是天所具有的规律，“道”是比天道更根本的普遍规律，它是自然和社会变化的总规律，天、地、人都要以“道”为法则。“道”既然是事物的发展规律，它就具有客观性。

“道”又具有精神的属性，它无形、无声、无迹，没有质的规定性，是不可被感知、不可追究、不可用名字来命名的。这种不能被经验和理性思维所把握的“道”究竟是什么呢？老子说它是“无物”，是虚空。这种虚空之“道”也只能是主观的虚构。

“道”这两方面的属性，说明“道”是一种精神和物质没有明确区分的混沌状态，是有和无的统一体。“道”的两面性又决定了老子哲学性质的复杂性。从“道”的物质性来看，“道”派生物就是物生物，这表明老子哲学具有唯物主义性质。从“道”的精神性来看，“道”派生物就是精神产生物质，精神先于物质而存在，这表明老子哲学又具有唯心主义性质。

老子哲学的矛盾性，说明老子还不能对“道”讲得圆满、明确，这是时代的局限。但是老子第一个把“道”作为哲学的最高范畴，这在认识史上具有重要意义。

首先，从人类理论思维的进程来看，老子用“道”从总体上说明宇宙的构成问题,这是对原始唯物主义仅用具体的、特殊实物的性质和作用来说明事物多样性及其统一性观点的突破，表明了人类认识的深化。

其次，从思维方式来看，在老子所处的时代，原始直观的思维方式占着统治地位。老子却能在某种程度上抛弃感性直观，通过理性思辨，企图在万物之上的更高层寻求世界无限性、多样性的统一，而且把这统一说成是“玄之又玄”的东西。这种抽象的理性思考，在人类认识上也有巨大的启蒙意义。

再次，从对待上帝鬼神的态度来看，老子否认它们的主宰地位，认为“道”“象帝之先”，比上帝更根本，这具有无神论的思想因素。这种思想打击了宗教迷信，促进了思想解放和哲学的发展。

总之,“道”这一范畴的提出，无论对当时和后世的唯物主义或唯心主义哲学，都产生了极其深远的影响。

子思：《中 庸》(节选)

【作者及作品简介】

《中庸》的作者，相传是孔子的孙子子思。子思（公元前483—前402）姓孔，名伋，字子思。鲁国陬邑（今山东省曲阜）人。战国初期哲学家。相传曾受业于曾子，被封建统治者尊为“述圣”。

《中庸》是儒家思想发展史上一部有着深远影响的重要著作。在汉代《中庸》被收入《礼记》中。到了宋代，理学家朱熹把它和《大学》从《礼记》中抽出来，与《论语》、《孟子》合并称为《四书》。子思在《中庸》中继承发扬了孔子的中庸思想。孔子所讲的“中庸”，既包含着道德内容，也包含着方法论内容，但孔子对此没有作太多的阐述。到了子思的时代，群雄角逐，趋于势均力敌，还没有出现一强吞并众弱的形势。而且这时领主阶级进一步衰落，地主阶级迅速成长，商人、手工业者、自耕农也正在不断壮大，各阶级、阶层的力量都趋于均衡。这种相持的局面，不仅需要用“中庸”的方法解决两极矛盾，而且需要用它解决多极矛盾。在这种形势下，子思便把孔子的“中庸”观念加以发挥，系统地阐明了中庸之道的重要性以及它的涵义、内容和实现的途径，并提出了“诚”的范畴，把“中庸”这种方法论原则提高到了

世界观的高度。子思的这些思想，对孟子、宋、明理学都产生了影响。

《中庸》的注释本，汉郑玄注、唐孔颖达疏的《礼记注疏》（《十三经注疏》本）和南宋朱熹的《四书集注》可以参考。这里的选文，依据朱熹的《四书集注》，岳麓书社1987年版本。朱熹把《中庸》称为《中庸章句》共有三十三章。

【原文】

天命之谓性①，率性之谓道②，修道之谓教③。道也者，不可须臾离也④，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻⑤。莫见乎隐，莫显乎微⑥，故君子慎其独也⑦。喜怒哀乐之未发，谓之中⑧；发而皆中节，谓之和⑨。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也⑩。致中和，天地位焉，万物育焉⑪。

（第一章）

【注释】

①天命：天的意志和命令。性：指天赋予人的本性。

②率性：扩充善端。道：道路，规范，原则。主要是指处理封建社会中的君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友五种伦理关系的准则。

③修：修治，修养，实行。教：教化。

④须臾（yú榆）：片刻，一会儿。

⑤这是说，君子在别人看不见的地方特别小心谨慎，在别人听不

到的地方特别惶恐畏惧。

⑥这是说，尽管极其隐蔽，没有不被人发现的；尽管极其细微，没有不显露出来的。

⑦这是说，君子在独处的时候，也要十分谨慎。

⑧中：中正不偏。

⑨中（zhòng众）节：合乎节度，即符合道德规范。和：平顺和谐。

⑩大本：根本。达道：普遍的准则。

⑪致：达到。位：位置。　这是说，能够达到中和的境界，天地就各得其位，万物也各自发育和繁荣。

【原文】

仲尼曰："君子中庸[①]，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中[②]；小人之中庸也，小人而无忌惮也[③]。"

（第二章）

【注释】

①中，不偏不倚、无过无不及。庸：常，常理，常规。中庸：即不偏不倚，无过无不及的常理。

②时中：时时保持"中庸"的原则。

③忌惮（dàn旦）：畏惧。无忌惮：放肆，无所顾忌。

【原文】

子曰："舜其大知也与[①]！舜好问而好察迩言[②]，隐恶而扬善，执其两端[③]，用其中于民[④]，其斯以为舜

乎⑤！”

（第六章）

【注释】

①知：同“智”。与：同“欤”，表示疑问的语气词。

②迩（ěr尔）言：浅近平凡的言论。

③执：把握。两端：矛盾对立的两头。

④这是说，用中庸之道去引导人民。

⑤这是说，恐怕这就是舜之所以成为舜的缘故吧！

【原文】

子曰：“回之为人也①，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣②。”

（第八章）

【注释】

①回：孔子学生颜渊的名。

②拳拳：奉持的样子。服：等于说著。膺（yīng应）：胸。拳拳服膺：奉持而著之心胸之间，意思是能守。

【原文】

子曰：“天下国家可均也①，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也②。”

（第九章）

【注释】

①均：平治。

②这是说，实现中庸很难，平常人很少能遵守中庸之道。

【原文】

子路问强[1]。子曰："南方之强与[2]？北方之强与？抑而强与[3]？宽柔以教，不报无道[4]，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌[5]，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矫[6]！中立而不倚，强哉矫[7]！国有道，不变塞焉[8]，强哉矫！国无道，至死不变[9]，强哉矫！"

（第十章）

【注释】

①子路：孔子学生，姓仲，名由，字子路。子路好勇，所以问孔子怎样才算刚强。

②与：同"欤"。

③抑：还。而：你，指子路。这是说，还是你自己要求的刚强呢？

④报：报复。这是说，用宽厚温柔的态度教导人，对于强暴无理的人不使用报复手段。

⑤衽（rèn 认）：席子。金：兵器。革：盔甲。衽金革：以金革为席，睡在其中。这是说，经常枕着兵器，穿着盔甲睡觉，肯拼性命，不怕死。

⑥和：调协。流：同流合污。矫：坚强壮大的样子。

⑦这是说，他们中正独立，决不偏靠一面，那真是刚强壮大得很

哪！

⑧塞（sè色）：时运不通，这里指穷困的时候。这是说，国家太平的时候，他们保持正直，不改变穷困时候的操守。

⑨这是说，国家混乱的时候，他们仍保持正直，到死也不改变。

【原文】

“诚者①，天之道也；诚之者②，人之道也。诚者不勉而中③，不思而得，从容中道④，圣人也。诚之者，择善而固执之者也⑤。”博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之⑥。有弗学，学之弗能，弗措也⑦；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之己百之⑧，人十能之己千之。果能此道矣⑨，虽愚必明，虽柔必强。

（第二十章）

【注释】

①诚：原来是一个道德概念，其义是真实无欺。《中庸》把它夸大为贯通天人的绝对精神，是世界的本源。

②诚之者：做到诚的人。另一说，指实现诚的理念。

③不勉而中（zhòng众）：不必勉强就符合理。

④从容：自然而然。中道：符合中庸之道。

⑤固执：坚持不懈地实行。之：指善。这是说，要下一番功夫才做到诚的人，那就是能够选择善行坚持善行的人。

⑥审：详尽。笃（dǔ赌）：切实。这是说，广博地学习各种知识，

详细地询问别人，谨慎地思考事理，清楚地分析是非，切实地实践真理。

⑦弗：不。措：放弃。这是说，如果有不曾学习的东西，就要去学习，不学会，决不罢休。

⑧这是说，别人用一分力量就能做到的，自己就把百分力量用上去。

⑨这是说，果真能够这样做。

【原文】

自诚明，谓之性①。自明诚，谓之教②。诚则明矣，明则诚矣。

（第二十一章）

【注释】

①自：由。这是说，由天生的诚而明白事理的叫做性。另一说，明：指明德。

②这是说，由后天明白事理而达到诚的叫做教化。

【原文】

唯天下至诚，为能尽其性①；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育②；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣③。

（第二十二章）

【注释】

①至诚：指至诚的人。这是说，只有天下至诚的人，才能够尽量发挥自己的本性。

②赞：赞助。化育：指化育万物。

③与天地参（sān 三）：与天地并立为三。

【原文】

其次致曲[1]。曲能有诚，诚则形[2]，形则著，著则明[3]，明则动，动则变，变则化[4]。唯天下至诚为能化。

（第二十三章）

【注释】

①曲：指细小的事物。致曲：在小节上用功夫。

②形：表现在外部的行动上。

③著：显著。明：光彩鲜明。

④动：感动人。变：使人变恶为善。化：使恶人变化成为善人。

【原文】

至诚之道，可以前知[1]。国家将兴，必有祯祥[2]。国家将亡，必有妖孽[3]。见乎蓍龟[4]，动乎四体[5]。祸福将至：善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神[6]。

（第二十四章）

【注释】

①前知：先知。
②祯祥：福的预兆。
③妖孽：祸的预兆。
④蓍 (shī诗)：占筮所用的草。龟：卜卦所用的龟甲。
⑤这是说，吉凶征兆有的从人的容貌动作上表现出来。
⑥神：神灵。

【原文】

诚者自成也，而道自道也[①]。诚者物之终始，不诚无物[②]。是故君子诚之为贵[③]。诚者非自成己而已也，所以成物也[④]。成己，仁也；成物，知也[⑤]。性之德也[⑥]，合外内之道也[⑦]，故时措之宜也[⑧]。

(第二十五章)

【注释】

①自成：靠自己修养完成。道自道：规范、原则要自己去遵循。
②这是说，诚贯串在一切事物的起点与终点，没有诚就没有万物。
③诚之为贵：以实行诚为贵。
④这是说，诚不只是把自己修养完成而已，为的是使万物得到完成。
⑤知：同“智”。这是说，向内把自己修养完成是仁，向外使万物得到完成是智。
⑥这是说，成己、成物是人本性所固有的德行。
⑦这是说，外物和内心合在一起的原则。
⑧时措之宜：任何时候使用得都很适当。

【原文】

唯天下至诚，为能经纶天下之大经[①]，立天下之大本[②]，知天地之化育。夫焉有所倚[③]？肫肫其仁！渊渊其渊！浩浩其天[④]！苟不固聪明圣知达天德者[⑤]，其孰能知之？

(第三十二章)

【注释】

①经纶：创制，治理。大经：大纲大法。

②大本：根本。

③焉有所倚：哪里还会有什么偏差呢？

④肫肫（zhūn 谆）：诚恳的样子。渊渊：深静的样子。浩浩：广大的样子。

这是说，圣人的仁德极诚恳纯粹，像深渊那样深，像天那样广大。

⑤这是说，如果不是本来就聪明圣智通晓天德的人。

【简析】

这里所选《中庸》各章，主要包括中庸和诚两方面内容，这也是《中庸》的基本思想。

中庸这个范畴，最早是由孔子提出来的。《论语·雍也》："中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。"这里是把中庸看作一种美德。儒家对这种美德没有作具体规定，只是指出应该在两个极端之间取其中项，执两用中，不要太过，也不要不及。这种要求是比较抽象的。正因为如此，后来受到儒家的普遍重视，把它发展成一般性的价值标准，用来衡量其他各

种美德是否做得恰到好处。这样，中庸之道就成了儒家为人行事的方法论的基本原则，它贯穿着《礼记》的整个思想体系。

先秦儒家关于中庸的论述，多半是着重于道德实践的意义，《中庸》则把它和人性问题联系起来，提到哲学的高度来考察，认为中庸这种美德是人性所固有的。中庸也叫中和。《中庸》说，喜怒哀乐在未曾发泄的时候，就叫做“中”，“中”是天下最大的根本。喜怒哀乐如果发泄出来，又发泄得很“中节”，那就是“和”。“节”是两个极端之间的一种最佳配合方案，增之一分则太长，减之一分则太短，不偏向任何一个极端而又同时包含了两者，所以称为“和”。“和”是天下普遍的准则。“和”的基本涵义是和谐、平衡、恰到好处，它是人们自觉地把已发的喜怒哀乐置于礼义支配之下的结果。中庸也叫做道，这种道贯通天人。《中庸》所讲的中庸之道，就是通过执中而达到中和，即把人们的感情欲望、思想行为控制在封建政治和道德的范围之内，使之发作得恰到好处，而且达到了中和的境界，天地就各得其位，一切都会走向正确的轨道，万物也会发育成长和繁荣。也就是说，只有实行中庸并达到中庸之道的水平和境界，封建社会的一切才能恰到好处，完美无缺。

但是，实现中庸很难，不容易坚持到底，尤其在不见不闻的隐蔽场合，或细微末节的小事上，更难以坚守。因此，这种中庸水平或境界只有君子才能做到，小人“无忌惮”，不知戒慎，无所畏惧，总是违反中庸的要求。《中庸》强调必须自觉地与中道保持一致，站稳不偏不倚、无过无不及的适中立

场，对中庸之道不能有一时离开，即使在无人监督的情况下，也能坚守不移。认为只有这样，才能坚守“大本”与“达道”。这种固执中道毫不动摇就叫“时中”、“慎独”或“强”。刚强的人“和而不流”，“中立而不倚”，不论国家太平或混乱，都能遵道而行，倚乎中庸。这种将内在的坚定不移与外在的柔和适中完美无缺地揉合在一起的“强”，就是《中庸》所追求的理想人格，也就是所谓君子、圣人。

《中庸》又把君子、圣人所坚守的中庸之道看为诚，“诚者……从容中道”。诚这一范畴有以下涵义：

1．诚是天的本性，是世界的本源，是派生万物的第一性东西。《中庸》认为，诚就是天道，它本身不是由什么另外更高的东西产生，而是“自成”的。“非自成己而已也，所以成物也”，它是“物之终始”，没有诚就没有万物。这就把诚这种超乎时空独立自成的精神性东西，看成了最高本体。《中庸》把这种主观世界吞没客观世界的唯心主义原则叫做“合内外之道”。

2．诚是一种道德品质，是人们在认识和实践道德原则时的真实态度，诚心诚意地去履行道德规范，这就是诚。从诚这种道德品质来说，《中庸》把人分为两类，一类是天生的诚者，“不勉而中，不思而得，从容中道”，他对于中庸之道可以生而知之。这种人就是所谓圣人。另一类，也就是大多数人是“诚之者”，他们能够“择善而固执之”，经过努力学习和锻炼才能掌握中庸之道。这两种人就其人性的本质来说，都来源于天命，即所谓“天命之谓性”，因而是共同的。但是禀赋不同，圣人是“自诚明”，即圣人所禀赋的天命最完美，先

天具有诚这种道德品质。一般大多数人是“自明诚”，即他们所禀赋的天命不及圣人。由于禀赋不同，修养方法也必然不同。圣人率性而行自然就能明德；一般人则要作一番修道的工夫才能具有诚这种道德品质。《中庸》认为，无论率性还是修道，都可以达到同样的目的，由诚而明和由明而诚。

3、诚是贯通天人关系的桥梁，它具有神化的功能，与天相通。《中庸》认为，人们认识、把握了诚，就“可以前知”，国家的兴亡，人们的祸福都可以预先知道。因此，到了“至诚”的境界就是到了神的境界，这就是“至诚”通“神”，诚与“神”合而为一。同时，到了“至诚”的境界，人的本性就能充分发挥出来。充分发挥了“人之性”，就是充分发挥了“物之性”，这样人与物合而为一。充分发挥了“物之性”，人就可赞助天地之化育；可以赞助天地之化育，人就可与天地并立而为三。这就是“至诚”通“天”，诚与“天”合而为一。

上述第一点讲的是天道，第二点讲的是人道，第三点讲的是天人合一。《中庸》把精神性的诚看作最高范畴，看作沟通天道与人道的重要环节，表现了明显的主观唯心主义倾向。但在这唯心主义思想体系中，也有合理因素。如它讲的“时中”，是强调依条件的不同变化，因时制宜，选取适当的标准，采用恰当的方法，不要陷于片面。这是可取的。又如它认为达到“至诚”途径可以分为五个步骤，即“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，“学”、“问”指获得知识的手段；“思”、“辨”是内心的思维活动；“行”是把知识用于实际行动。这种对于认识环节的系统化和秩序的排列，也有积极的意义。

孟轲：《孟 子》

【作者及作品简介】

孟子 (约公元前 372—— 前 289)，名轲，字子舆。邹邑(今山东省邹县东南) 人。是鲁国贵族孟孙氏的后代，战国时期的政治家、思想家、教育家。

孟子少年时深受旧礼教的熏陶,后来受业于子思的门人。历游齐、梁、宋、滕、魏、楚等国。曾任齐宣王的客卿，但因主张未被采纳，愤而去官，退居故里，与弟子万章、公孙丑等一起著书立说，写成了《孟子》一书。晚年致力于教育事业。他追随孔子，继承和发展了孔子创立的儒家学派。孟子学派在战国中、后期影响很大，孟子死后，他的名声更是越来越高。魏晋时，史学家仍以孟荀并称。唐代韩愈提出“道统说”，扬孟抑荀，定孟子为孔子之道的唯一继承人。到了宋代获得仅次于孔子的“亚圣”之称。

孟子生活在战国中期，当时由于奴隶的解放和地主阶级登上政治舞台，作为社会的人的价值和地位空前提高，“天道远，人道迩”，“轻鬼神，重人事”的哲学思想应运而生。那时思想家们面对现实，探讨人道人性，而且人性问题成了百家争鸣中争论的焦点之一。孟子在这场争辩中，对于人性的特点、人性的来源和人性的保持与寻回等问题，在《告子章

句》中都作了明确而系统的回答。

《告子章句》是《孟子》中一篇。《孟子》一书是儒家经典之一，是研究孟子思想的主要资料，写成于战国中期。《汉书·艺文志》著录《孟子》11 篇，现存 7 篇。南宋朱熹把《孟子》和《大学》、《中庸》、《论语》合编为“四书”。《孟子》中的《告子章句》分上下两篇，这里节选的是上篇。

《孟子》注释本主要有：东汉赵岐的《孟子注》、南宋朱熹的《孟子集注》、清代焦循的《孟子正义》和现代人杨伯峻的《孟子译注》等。这里的选文，依据杨伯峻的《孟子译注》下，中华书局 1990 年版本。

告子章句上（节选）

【原文】

告子曰[①]：“性犹杞柳也[②]，义犹桮棬也[③]；以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”

孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也[④]？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫⑤！”

（第一章）

【注释】

①告子：姓告，名不害。战国时期的哲学家。生平事迹不详。
②杞（qǐ企）柳：落叶灌木，生在水边，枝条可以编箱、笼、筐、篮等物。
③桮（bēi杯）：同“杯”。棬（quān圈）：胎坯。桮棬：是指用杞柳的枝条编成胎坯以后，再用漆等物加工制成杯盘。
④戕（qiāng腔）贼：伤害，损害。
⑤祸：损害。夫：语助词，可译为“罢”。

【原文】

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流[①]，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”

孟子曰：“水信无分于东西[②]，无分于上下乎？人性之善也[③]，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之[④]，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”

（第二章）

【注释】

①湍（tuān蹋）：急流的水。诸：相当于“之于”。
②信：确实。
③人性之善：即人性向善。
④搏（bó博）：击。跃：跳。颡（sǎng嗓）：额，脑门子。激而行之：阻遏水势，使它倒流。

【原文】

告子曰："生之谓性[1]。"

孟子曰："生之谓性也，犹白之谓白与[2]？"

曰："然。"

"白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白犹白玉之白与？"

曰："然。"

"然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？"

（第三章）

【注释】

①生之谓性："性"字从生得声，"生"和"性"古音相同。天生的资质就是性。

②白之谓白：是说凡是白的东西都称为白。

【原文】

告子曰："食色，性也[1]。仁，内也，非外也；义，外也，非内也[2]。"

孟子曰："何以谓仁内义外也？"

曰："彼长而我长之[3]，非有长于我也[4]；犹彼白而我白之，从其白于外也[5]，故谓之外也。"

曰："异于白马之白也[6]，无以异于白人之白也；

不识长马之长也，无以异于长人之长与[7]？且谓长者义乎？长之者义乎[8]？"

曰："吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也[9]，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也[10]，故谓之外也。"

曰："耆秦人之炙[11]，无以异于耆吾炙，夫物则亦有然者也，然则耆炙亦有外与[12]？"

（第四章）

【注释】

①食色：指饮食和男女之欲。

②仁内义外：告子认为，仁是从内心发出的，义是由外在条件决定的。

③长：年长。长之：此"长"字作动词用，意思是尊敬。

④这是说尊敬长者之心，不是我原来就有的。

⑤白之：认为它是白色之物。从其白于外：这是由于外物的白而我加以认识的缘故。

⑥异于：此二字为衍文。

⑦不识长马之长：不知道对老马的怜悯心。长人之长：指对长者的尊敬心。

⑧这是说，所谓义是在年长者身上呢，还是在尊敬者身上呢？

⑨是以我为悦者也：这是因为我自己的关系而高兴这样的。

⑩是以长为悦者也：这是因为外在长者的关系而高兴这样的。

⑪耆：同"嗜"，喜好。炙（zhì治）：烤肉。

⑫耆炙亦有外与：这是说，难道喜欢吃烤肉的心也是外在的东西

吗？

【原文】

公都子曰[1]："告子曰：'性无善无不善也。'或曰：'性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴[2]，则民好暴。'或曰：'有性善，有性不善；是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜[3]；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干[4]。'今曰'性善'，然则彼皆非与？"

孟子曰："乃若其情[5]，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也[6]。恻隐之心[7]，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也[8]，弗思耳矣。故曰，'求则得之，舍则失之。'或相倍蓰而无算者[9]，不能尽其才者也。《诗》曰，'天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。'[10]孔子曰：'为此诗者，其知道乎？'故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。"

（第六章）

【注释】

①公都子：孟子的学生。

②文武：指周文王和周武王。幽厉：指周幽王和周厉王。

③象：舜的同父异母弟。瞽（gǔ鼓）瞍（sǒu叟）：舜的父亲。他不喜欢舜，总想害舜。象、瞽瞍，都是性情不好的人。

④微子启：殷纣王的庶兄。比干：纣王的叔父，忠臣。微子启和比干都受到纣的迫害。

⑤乃若：转语，相当于现在说的“至于”。情：指质性，即天生的资质，人的初生之性。另一说，情是实情。

⑥若夫：与“乃若”同意。才：同“材”，资质。

⑦恻隐：同情。

⑧铄（shuò朔）：用火力使金属熔化。这里比喻说，仁义礼智不像用火力熔化金属那样由外来的力量加于我，而是我所固有的。

⑨蓰（xǐ洗）：五倍。倍蓰：一倍至五倍。无算：无法计算，无数。这是说，人与人之间有相差一倍、五倍甚至无数倍的。

⑩引诗见《诗经·大雅·烝民》。蒸：众。蒸民：《诗》作“烝民”。物：事物。则：法则。秉：秉执，持，遵循。彝（yí移）：常规。懿：美好。

【原文】

孟子曰：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴[①]，非天之降才尔殊也[②]，其所以陷溺其心者然也[③]。今夫麦，播种而耰之[④]，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时[⑤]，皆熟矣。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养、人事之不齐也[⑥]。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。故龙子曰：‘不知足而为屦，我知其不为蒉也。’[⑦]屦之相似，天下之足同也。口之于味，有同耆也[⑧]；易牙先

得我口之所耆者也⑨。如使口之于味也，其性与人殊⑩，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙⑪，是天下之口相似也。惟耳亦然⑫。至于声，天下期于师旷⑬，是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都，天下莫不知其姣也⑭。不知子都之姣者，无目者也。故曰，口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎⑮？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口⑯。”

（第七章）

【注释】

①富岁：丰年。赖：同“懒”，懒惰。凶岁：荒年。暴：强暴。

②尔：如此。殊：不同。

③陷溺：陷入，堕落。这是说，由于环境使他们心情变坏的缘故。

④　（móu 牟）麦：大麦。耰（yōu 优）：古代农具，这里用作动词，指用耙平土覆盖种子。

⑤树：栽种。浡然：茂盛的样子。日至：指夏至。

⑥硗（qiāo 敲）：土地硬而瘠薄。不齐：不相等。

⑦龙子：古代贤人。屦（jù 具）：麻鞋。蒉（kuì 愧）：古时用草编的筐子，是盛土的器具。

⑧耆：同“嗜”，嗜好。

⑨易牙：春秋时齐国人，擅长调味，是齐桓公的宠臣。这是说，易牙就是首先懂得我们口的共同嗜好的。

⑩与人殊：意思是说，与人不同。这里应当说“人与人殊”，原文

大概省一“人”字。

⑪期：期望，希求。

⑫惟：句首语气词，无义。

⑬师旷：春秋时晋国人，著名的乐师。

⑭子都：传说是古代著名的美男子。姣（jiǎo交）：美丽。

⑮然：作为动词，认可，指心的爱好。

⑮刍豢（chú huàn除患）：草食的叫刍，指牛羊；谷食的叫豢，指猪狗。

【原文】

孟子曰：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求[①]。学问之道无他，求其放心而已矣。”

（第十一章）

【注释】

①放心：失去的本心。求：求得，找回来。

【原文】

孟子曰：“今有无名之指屈而不信[①]，非疾痛害事也，如有能信之者，则不远秦楚之路，为指之不若人也。指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，此之谓不知类也[②]。”

（第十二章）

【注释】

①信：同“伸”。

②不知类：不懂得轻重。

【原文】

孟子曰：“拱把之桐梓[1]，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也。”

（第十三章）

【注释】

①拱把：赵岐注说：“拱，合两手也。把，以一手把之也。”这里是说树还小。

【原文】

孟子曰：“人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者，岂有他哉？于己取之而已矣。体有贵贱，有大小。无以小害大，无以贱害贵[1]。养其小者为小人，养其大者为大人。今有场师，舍其梧槚[2]，养其樲棘[3]，则为贱场师焉。养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也[4]。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。饮食之人无有失也，则口

腹岂适为尺寸之肤哉⑤？”

（第十四章）

【注释】

①贵贱大小：朱熹《集注》说："贱而小者，口腹也；贵而大者，心志也。"

②场师：园艺家。 梧：梧桐。槚（jiǎ甲）：即楸树，木理细密。梧桐、楸树均为好木料。

③樲（èr二）：酸枣。棘：荆棘。

④狼疾：读为"狼藉"，即糊涂透顶。

⑤这是说，吃喝的目的难道仅仅是为口腹的那块小地方吗？

【原文】

公都子问曰："钧是人也①，或为大人，或为小人，何也？"

孟子曰："从其大体为大人，从其小体为小人②。"曰"钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？"曰："耳目之官不思，而蔽于物③。物交物，则引之而已矣④。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者⑤。先立乎其大者，则其小者弗能夺也⑥。此为大人而已矣。"

（第十五章）

【注释】

①钧：同“均”。
②从：顺从，引申为看重。大体：指“心”。小体：指“耳目”。
③官：器官。蔽：蒙蔽。
④物交物：前“物”字指耳目，后“物”字指外物。交：接触。引之：是说被外物引向邪路。
⑤此：指“心”。
⑥立：树立。大：大体。小：小体。

【原文】

孟子曰：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳矣。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵[1]，赵孟能贱之。《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’[2]言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也[3]；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也[4]。”

(第十七章)

【注释】

①赵孟：晋国正卿赵盾，字孟，因而其子孙都称赵孟。
②见《诗经·大雅·既醉篇》。
③所以，直译为“……的原因”。愿，羡慕。膏粱，肥肉细米。
④文绣：指绣花衣裳。

【简析】

孟子在《告子章句上》中与告子一派辩论了人性，在我国认识史上第一次具体论述了人性问题。孟子在辩论中提出

了比较系统的人性善理论，这种理论是他的伦理思想和政治学说的哲学基础,在他的哲学思想中占有极为重要的地位,并对后世产生了非常深远的影响。为了便于理解，下面把所选各章划分为三段予以分析。

第一段是第一至第四章，从“告子曰”至“然则耆炙亦有外与”。孟子与告子主要辩论了两个问题：

第一，什么是人性，它的特点是什么？孟子认为，人性就是善，是仁义道德。告子认为，人性就是人的生物本性，“生之谓性”,“食色，性也”。这些饮食男女的需求没有善不善的区别，和动物差不多。告子是把人的自然属性说成是人的共同本性。孟子不同意告子混淆人与动物的本质区别，认为犬与牛不同，牛与人也不同，各有各的“性”。“食色”这种自然属性，是人和动物共同具有的本能，不能说明人和动物的本质区别，因此不是人的本性。这一点孟子看法是对的，告子是错的。

第二，人性是怎样来的？孟子确认人具有先验的善性。他说水性就下，类似人性本善。告子认为，人的仁义道德观念不是与生具有的，而是在社会环境影响下后天形成的。告子说，人性可善可恶，与水性可东可西一样，要使水往定向流，要靠人的引导。同样，要使人性变善，也要靠后天来培养。告子强调道德是社会的产物。孟子把道德观念看成完全是主观自生的，忽视了客观事物对道德观念形成的影响。在这一点上，孟子是错的；告子的观点倾向唯物主义。

第二段是第六、第七章，即从“公都子曰”至“犹刍豢之悦我口”，孟子在这里对他的性善论作了论证。

首先，他从人的生理、心理机能论证了人性本善。他认为，人的本性都是善的，人先天就存在着“善”的因素“情”与“才”。人们天生的资质（才）没有什么不同，“善”是人的共性。不论在什么环境下（富岁或凶岁），人有不善（赖与暴），并不是他天生的才资不好，而是因为“陷溺其心”，丧失了“才”。他还认为，人有先天的道德心，即“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”。这四个心是四种感情，是四“端”，即四个萌芽，它们产生出仁、义、礼、智四德，故人生来就具有善性。

其次，他从认识论角度进行逻辑类推，从而推论出人都有普遍的善性。孟子根据人的口、耳、目感官的生理感觉相同，推论出人的意识也相同。他认为人心具有理义，就象人的口、耳、目都具有嗜好、听觉、美感一样，而且圣人和普通人均无例外，只不过圣人先知理义，普通人后知理义罢了。由此，他又从逻辑上提出了“凡同类者举相似”的命题，认为人与人是同类，圣人和一般人也是同类，人人都可以为圣人。孟子通过这种逻辑推理，推论出人的普遍性是性善。由此出发，他又把“理义”规定为“类”本质，即把地主阶级道德提到了普遍性的高度，认为人都具有理性，有道德心，这是人摆脱动物性的主要根据。孟子讲的“类”是离开人的社会现象的抽象，是唯心的，但他提出“类”问题是有价值的，这是人类认识史和文化史上的一个环节。

第三段，是第十一、十二、十三、十四、十五、十七章，即从“孟子曰：‘仁，人心也’”至“所以不愿人之文绣也”。上段所论证的人性善，在孟子看来并不是每个人都能充分发

挥出来，都能使自己的道德发展顺乎人性的本然。为了使人的善性能够保持和发展，使人的思想品德符合封建统治者的要求，孟子从他的性善论出发，在这段提出了唯心主义的修身养性的方法，这是孟子伦理哲学的重要组成部分。

孟子说："仁，人心也；义，人路也。""仁"是根源于人们内心的感情，是内在的道德，是人们安身立事之本，为人处事的出发点。"义"也发源于人们心灵深处，它是人们依仁而行的道德标准，是人行为的必由之途。如果有人失去了"仁"与"义"，就要"求其放心"，即进行思想意识方面的反省，检讨和克除不善的欲念。这是孟子的道德修养论，也是他所说的认识过程。具体如何做呢？

1．要"知类"。孟子认为，口腹之欲属于贱而小者，心志属于贵而大者，人们不要以小害大，以贱害贵，即不要为了满足口服之欲而失去"善心"。所以他批评那些"指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶"的人，是"不知类"，是不懂轻重、大小的蠢人。这些"养其一指而失其肩背"、"养小"不"养大"的人，都是小人。要想收回已放之心，由小人变为大人，就要"知类"，自觉去实践仁义，去"养其大"，这就能把"善端"发展成"善德"，从而成为道德修养很高的"大人"。

2．要立"大体"，即先把心中固有的"善端"树立起来，端正主观立场，正心、正己，这是根本。他说："先立乎其大者，则其小者不能夺也。""小者"即"小体"，指耳目等感官。他认为耳目无思考作用，常为外物所蒙蔽，把人引向迷途。心官能思，通过思维明辨，便能克制物欲以存"善心"。因此他

主张先立“大体”，这样既可预防感官因“蔽于物”而夺走“善心”，就是已被夺走的“善心”，也能寻找回来。

3．要勤于“思”。孟子认为，只有认真思索，才能“知类”、辨“贵”，才能懂得修身保存“善心”、寻回“放心”的道理。他说，有人知道保养小桐梓树，但不知道保养“善心”，这是“弗思”造成的。他认为，人的价值就在于能够思维，思维能辨别出什么是真正贵重的东西，思维能寻回“善心”，认识“理义”，因此，能思维的人才能成为君子。那些羡慕“膏粱”、“文绣”，只知道满足本能物质要求的“饮食之人”，不懂得“理义”，缺乏理性思维，就失去了人所自有的价值，因此是小人。

孟子把仁义与“膏粱”、“文绣”，即“义”与“利”完全对立起来，认为“义”是善，“利”是恶。贵“义”还是贵“利”是区别善人还是恶人的标准，是“求放心”的关键，因此对此不能不“思”。这种否定物质利益对道德的决定作用，强调超乎利益之上的“义”，是唯心主义伦理观。但他要求人勤于“思”，要保持人所自有的价值还是可取的。

人性的善恶是道德范畴，它的标准是有阶级内容的。上述孟子的性善论是超阶级的抽象的人性论，是唯心主义的。但孟子研究人性不是从天上、从上帝那里去求得解决，而是到人们的心里去寻找道德的起源。这不仅否定了粗陋的宗教迷信观念，而且也包含一些合理因素。人的思维器官和思维能力，是道德意识、道德观念产生的前提条件，人的心理现象与道德现象确实是有联系的，发挥人的自觉的能动性，对于提高人的道德也确实起着重要作用。孟子认识到这一点，应

该说是一种进步。但是他把这些夸大成唯一的、绝对的东西，从而否定社会经济关系对道德的决定性作用，这就走上了唯心主义的歧途。

庄周：《庄 子》

【作者及作品简介】

庄子 （约公元前 369—— 前 286），名周，宋国蒙 （今河南省商丘县东北） 人。庄子知识广博，文笔汪洋恣肆、恢诡谲奇，是先秦时代著名的哲学家、文学家及美学大师，是道家学派著名代表人物。

庄子出身于没落贵族，靠织草鞋等劳作维持生活，因家贫曾向监河侯（管理河道的小官）借过粟米。他见魏王时，穿的是补钉加补钉的粗布衣服，草鞋上的带子也是断了再接起来的。但他甘愿过清贫的生活，蔑视功名利禄，所以他仅在蒙地做过管理漆园的小官，不久就隐退了。楚威王听说他有才华，用厚金聘礼请他做宰相，他拒绝了，长期过着隐士的生活，表现了对现实消极反抗，不与当权者合作的态度。

在庄子所处的战国时代，新兴的封建制度已在各国战胜了奴隶制度，阶级矛盾尖锐激烈，阶级关系发生了重大变化，一切旧观念、旧思想也都随着动摇起来，生死、祸福、是非等各种矛盾的对立和转化，总是萦回在思想家的头脑中，并随之涌现出前所未有的分化蜕变现象，形成了百家争鸣的局面。庄子代表这一时期没落贵族的思想情绪，从消极方面反映了这个时期的阶级矛盾和内心苦闷。他因为无所依托，自

觉前途无望，失去了为人的信心，因此他悲观厌世，否定一切具体事物的存在和一切事物的真理性。《齐物论》中所反映的玩世不恭的消极颓废的思想及齐万物齐是非的相对主义学说，正是他所代表的没落阶级内心世界的表述。

《齐物论》是《庄子》中一篇。《庄子》是由晋人郭象编定的，分为内篇 7，外篇 15，杂篇 11，共 33 篇。其中有的是庄子自著，有的是弟子整理庄子的讲话记录，有的是庄子后学之作，还有的篇章是其他学派的作品。一般认为内篇是庄子自作，代表了庄子思想。《齐物论》属于内篇，是庄子一派哲学思想的代表作，充分地反映了庄子哲学的本质和特点，对后代影响很大，是研究庄子哲学思想重要资料之一。

《庄子》有多种注释本，其中清人郭庆藩的《庄子集释》和王先谦的《庄子集解》，现代人王叔岷的《庄子校释》、曹础基的《庄子浅注》、陈鼓应的《庄子今注今译》可以参阅。这里的选文，依据郭庆藩的《庄子集释》本。

齐 物 论

【原文】

南郭子綦隐机而坐[①]，仰天而嘘，荅焉似丧其耦[②]。颜成子游立侍乎前[③]，曰："何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎[④]？今之隐机者，非昔之隐机者也。"

子綦曰："偃，不亦善乎，而问之也[5]！今者吾丧我[6]，汝知之乎？女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫[7]！"

子游曰："敢问其方[8]。"

子綦曰："夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呺[9]。而独不闻之翏翏乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴[10]，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者[11]；激者，謞者，叱者，吸者，叫者，譹者，宎者，咬者[12]，前者唱于而随者唱喁[13]。泠风则小和，飘风则大和[14]，厉风济则众窍为虚[15]。而独不见之调调之刁刁（刀刀）乎[16]？"

子游曰："地籁则众窍是已，人籁则比竹是已[17]。敢问天籁？"

子綦曰："夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪[18]！"

【注释】

①南郭子綦（qí 其）：号商郭，名子綦，是庄子虚构的人物。隐：凭靠。机：几案式桌子。

②嘘（xū 虚）：呵气，缓慢地吐气。荅：同"嗒（tà 蹋）"。荅焉：形体死寂的样子。一说妄形的样子。丧：失，犹忘。耦：同"偶"，匹配，对偶，指精神与形体互为配偶。丧其耦：意谓心灵活动不为形体所牵制，即精神活动超越于形体而达到独立自由的境界。

③颜成子游：子綦的弟子，姓颜，名偃，谥（shì示）号成，字子游。

④居（jī基）：故。形：形体。槁木：干枯的木材。死灰：灭了火的灰。

⑤而：你。这是说，偃，你问得好啊！

⑥吾丧我：吾，指精神。我，指形骸。一说吾指今日得“道”的我，我指没有忘己、忘功、忘名的我。

⑦女：同“汝”，你。籁（lài赖）：箫。人籁：人吹箫管而发出的声音。

⑧方：道理。

⑨大块：大地。噫（yī依）气：出气。作：发作起来。呺：同“号”，指风吹动众窍而发出怒吼般的声音。

⑩而：你。之：作“其”字用。翏翏（liù溜）：悠长的风声。畏佳：同“嵔崔”，山阜高大的样子。围：两手合抱的范围。窍穴：指树孔。

⑪幵（jī鸡）：长颈瓶。圈：杯棬，木制的杯子。臼（jiù旧）：舂米的器具，如石臼。洼：深水坑。污：小池。“似鼻”至“似污者”，都是形容窍穴的形状。

⑫激：水急流声。謞（xiào孝）：飞箭声。叱（chì斥）：叱骂声。吸：呼吸声。叫：叫喊声。譹（háo豪）：号哭声。宎（yǎo夭）：笑声。咬（jiāo交）：哀叹声，一说鸟鸣声。“激者”至“咬者”，都是形容怒号的声音。这句上文是略举树孔，即有八种；下文是说风吹树孔，还作八声。

⑬于：缓慢的风声。喁（yú鱼）：更大的风声。于、喁都是风吹树动，前后相随相和的同声相应，其音一长一短，一缓一急。

⑭泠（líng零）风：小风。飘风：大风。

⑮厉风：烈风。济：停止。虚：指风停止以后众窍寂然无声。

⑯调调：树枝大动。刁刁：树叶微动。

⑰比竹：多支竹管并列而成的乐器。

⑱吹万不同：风吹千万个窍穴而发出各种不同的声音。己：一说当为“已”，即止。自已：指各窍穴的声音自行停止。咸其自取：都是自己发出的。怒者其谁邪：发动者是谁呢？意谓并没有另外的发动者，自然界的千变万化，都是它们自己发动，自己停止的。

【原文】

大知闲闲，小知閒閒[1]；大言炎炎，小言詹詹[2]。其寐也魂交，其觉也形开[3]，与接为构，日以心斗[4]。缦者，窖者，密者[5]。小恐惴惴，大恐缦缦[6]。其发若机栝，其司是非之谓也[7]；其留如诅盟，其守胜之谓也[8]；其杀若秋冬，以言其日消也[9]；其溺之所为之，不可使复之也[10]；其厌也如缄，以言其老洫也[11]；近死之心，莫使复阳也[12]。喜怒哀乐，虑叹变　，姚佚启态[13]；乐出虚，蒸成菌[14]。日夜相代乎前，而莫知其所萌[15]。已乎[16]，已乎，旦暮得此，其所由以生乎[17]！

非彼无我，非我无所取[18]。是亦近矣，而不知其所为使[19]。若有真宰，而特不得其眹[20]。可行己信，而不见其形，有情而无形[21]。百骸，九窍，六藏，赅而存焉[22]，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉[23]？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎[24]？其递相为君臣乎？其有真君存焉[25]？如求得其情与不得，无益损

乎其真[26]。一受其成形，不亡以待尽[27]。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止[28]，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，薾然疲役而不知其所归[29]，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然[30]，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎[31]？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

【注释】

①知：同“智”。闲：防。闲闲：拒绝接受意见的样子。閒閒细加分别的样子。这是说，那些绝顶聪明的人自以为是，不接受别人的意见；那些才智低浅的人，则只能在枝节问题上和别人计较。

②炎炎：火猛气盛的样子。詹詹（zhān沾）：词费，即说话啰嗦。这是说，善于雄辩的则猛如烈火，气势凌人；词不达意的则啰啰嗦嗦。

③魂交：心神烦乱。形开：四体不安。

④构：交合。心斗：勾心斗角。这是说，学者、辩者与接触到的人物纠缠不休，争此争彼，争是争非，整天勾心斗角。

⑤缦（màn慢）：缓慢。窖（jiào较）：深沉。密：谨密。这是说，争辩、斗心的人，有的慢条斯理，有的恃无恐的样子，有的心怀叵测的样子，有的小心谨慎的样子。

⑥惴惴（zhuì坠）：提心吊胆的样子。缦缦：颓丧落魄的样子。

⑦机：弩箭的扳机。栝（guā刮）：箭的末端。司：通“伺”，伺察。这是说，他们发出的议论就像射出的箭一样，先发制人，这叫做善于伺察是非。

⑧诅（zǔ祖）：赌咒。守胜：以守取胜。这是说，他们隐留不发，

如赌咒盟誓一样，这叫做以守取胜。

⑨杀：萧杀，摧残。消：衰退。这是说，他们互相斗心，对身心的摧残，就如秋冬萧杀之气对生物的摧残一样，使他们一天一天地消瘦衰老了。

⑩溺：沉溺。这是说，他们沉溺于斗心等有所作为之中，无法使他们回头了。

⑪厌：沉溺。缄：封固。洫（xù序）：深。这是说，他们沉溺封固于所知所见之中，不仅壮年纵态，就是到了老年，陷得更深。

⑫复阳：恢复生气。

⑬变：变化无常。 （zhé哲）：通“蛰”，蛰伏不动。这里指心神不动，如同现在说无动于衷。姚：同“佻（tiāo挑）”，轻浮躁动。佚：同“逸”，纵逸。启：情欲狂放。态：故作姿态。另一说，姿态妖媚。

⑭乐出虚：乐音出于箫管的中空。蒸成菌：湿气蒸发就会生成菌类。这两句是插喻，是说，以上所举斗心的各种情态，就如同音乐声从空虚的乐器中发出而无形，又如同湿气上蒸生成菌类而无根。

⑮萌：发生。这是说，上述人们所表露的各种情态，日夜在眼前交替出现，但不知道它们是从哪里发出来的。

⑯已：止。已乎：算了吧。

⑰这是说，早晚纵然有一天知道了这个道理，难道还能利用它由此长生吗？

⑱彼：指外物。取：禀受，引申为体现。这是说，没有它，就没有我；没有我，它也就没有了体现它的对立面。

⑲是亦近矣：彼和我也就连结起来了。使：支配。

⑳真宰：主宰。特：独。朕（zhèn振）：征兆、迹象。

㉑这是说，从作用上得到信验它（指真宰）是存在的，但又见不

到它的形迹，有实际情况，但又讲不出它的具体东西。

㉒百骸（hái孩）：人体众多的骨节。九窍：眼、耳、鼻、口及下身二漏。六藏：心、肝、脾、肺、肾，而肾又包括两藏，左为肾，右为命门，所以说“六藏”。赅（gāi该）：齐备。存：有。体骨在外，藏腑在内，窍通内外，备此三事以成一身，所以说“存”。

㉓说：同“悦”。私：偏爱。

㉔臣妾：指男女奴仆。这是说，如果百骸、九窍、六藏都是奴仆（比喻），它们地位一样，不能互相统治。

㉕递相：轮流。君：主。递相为君臣：轮流做主仆。真君：真宰，主宰。

㉖真：天然的本性。这是说，这些问题得到正确答案与否，对天然的本性都无影响。

㉗这是说，一禀受了它而形成了自己的形体，中途不可改变，一直等到形体逐渐消亡。

㉘相刃：相互斗杀。靡：通：“摩”。相靡：互相摩擦。这是说，人走完摩擦斗争过程，如马跑一样快，无法阻止。

㉙役役：劳苦忙碌的样子。苶（nié聂）然：疲倦之极，精神不振的样子。不知其所归：不知人的归宿在哪里。

㉚这是说，人的形体从幼年到青年、壮年、老年，不断变化，以至死亡；人的心也和形体一齐变化。

㉛芒：暗昧，糊涂无知。

【原文】

夫随其成心而师之，谁独且无师乎[①]？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉[②]。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也[③]。是以无有为有。无有为有，虽

有神禹，且不能知[4]，吾独且奈何哉！

夫言非吹也[5]，言者有言[6]，其所言者特未定也[7]。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鷇音，亦有辩乎[8]，其无辩乎？道恶乎隐而有真伪[9]？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华[10]。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是[11]。欲是其所非而非其所是，则莫若以明[12]。

物无非彼，物无非是[13]。自彼则不见，自知则知之[14]。故曰彼出于是，是亦因彼[15]。彼是方生之说也[16]，虽然，方生方死，方死方生[17]；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是[18]。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也[19]。是亦彼也，彼亦是也[20]。彼亦一是非，此亦一是非[21]。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢[22]。枢始得其环中，以应无穷[23]。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也[24]。天地一指也，万物一马也[15]。

可乎可，不可乎不可[16]。道行之而成，物谓之而然[27]。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然[28]。恶乎可？可于可；恶乎不可？不可于不可[29]。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛

与楹，厉与西施，恢恑憰怪，道通为一[30]。其分也，成也；其成也，毁也[31]。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸[32]。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；适得而几矣[33]。因是已[34]。已而不知其然，谓之道[35]。劳神明为一而不知其同也[36]，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芧，曰："朝三而暮四，"[37]众狙皆怒。曰："然则朝四而暮三，"众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也[38]。是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行[39]。

【注释】

①成心：成见。师：师法之师，即标准。　这是说，如果以自己的成见作为是非标准，谁没有个标准呢？

②代：更、变化。知代：懂得事物的变化。心自取者：有心得的人。　这是说，何必了解事物的变化发展而有见地的人才有呢？愚蠢的人也有自己的标准。

③这是说，未形成主观成见而有是非，就如同今天出发去越国而昨天就到了一样不可能。

④这是说，把没有当作有，即使像夏禹那样的圣人也搞不清楚。

⑤这是说，言论不像大风吹出来的声音。意思是指言论出于成见，风吹出于自然。

⑥言者有言：即言者有所言，意谓言论有其内容。

⑦这是说，讲话的人所发表的言论只是一偏之见，正确与否都没有定准。

⑧彀（kòu 寇）音：小鸟要破卵而出的叫声。比喻没有任何含义的

言语。辩：分别。

⑨隐：蒙蔽。这是说，道被什么蒙蔽而有真伪。

⑩小成：对个别事物的见解，或一管之见。荣华：华丽词句。

⑪以是其所非而非其所是：意谓他们把对方认为非的说成是，把对方认为是的说成非。

⑫明：指明静之心，即懂得追溯到根本的虚无之道那里去。以明：用明静之心，即从道那里去观察，什么是非、真伪都解决了，因为在那里一切都是齐同的。

⑬是：此。这是说，从他方面说，事物没有不可以称作彼；从本身说，事物没有不可以称作此。

⑭这是说，从彼方看来，就看不到此方，从自己方面了解，就知道得很明白。

⑮这是说，有此而后有彼，因彼而亦有此，彼与此是相对存在。

⑯方生：指将生将死。这是说，彼是此非的关系，就像将生将死的关系一样，意谓都是相对的。

⑰这是说，任何物象都在不停地向对方转化着，初生的过程，也就是走向死亡的过程，走向死亡的过程，也就是走向初生的过程。

⑱这是说，有因而以为是的，有因而以为非的。

⑲圣人不由：圣人不走分辩彼此、是非、生死、可与不可的道路。天：自然，即无彼此之分，无质的规定的宇宙本然。照之于天：一切都任其自然。亦因是也：意谓以无彼此之分、宇宙之本然来对待认识，来齐是非。

⑳这是说，此方，从彼方看来就是彼方；彼方，从它自己看来就是此方，彼与此是相对的。

㉑这是说，彼有彼的是非，此有此的是非。也就是说，从他方面看有一个是非，从我这方面看有一个是非，是和非取决于观察

者的角度，没有客观标准。

㉒偶：对立面。彼是莫得其偶：彼此不能互相对立。道枢：道的枢纽。一说，道的关键、奥妙。庄子所讲的道是浑然一体，没有对立面的，因此，只有消除了彼此、是非、生死等等的对立，才能达到道的境界。

㉓环中：圆环的中央，以环比喻是非循环无穷，以中空比喻超越是非，无是无非。另一说，环中指环圈本身。庄子把环与偶相对，偶是彼此对立的两面，环是相通为一，天地万物的变化循环往复，没有止境，故无须计较彼此是非，一切任其自然。前说较妥。以应无穷：来应付无穷的是非。

㉔这几句是批评名辩学派公孙龙的。指：指事物的性质或共相（共相：抽象概念）。公孙龙说："物莫非指，而指非指。"这是说，具体的物没有不是由概念所构成，而概念却非由概念所构成，这是独立存在的。公孙龙在此区别了指和物，认为指在物先，在物之外。庄子认为，物和物没有性质上的差别，物和指也没有差别，所以他说：用"指"来说明指不是指，不如用"非指"的东西来说明指不是指。公孙龙用"白马非马"，即白色的马不是一般的马，区别了白马和马。庄子认为，马与一切非马的东西并无区别，所以他说：用"马"来说明马不是马，不如用"非马"的东西来说明马不是马。

㉕这是说，天地虽大，不过一指罢了；万物虽多，不过一马罢了。整个天地只有一个性质，万物都与马无别。

㉖这是说，可以的就是可以的，不可以的就是不可以的。

㉗这是说，道路是人走出来的，物的名称是人叫出来的。

㉘这是说，怎样才算对呢？认为对的就是对。怎样才算不对呢？认为不对的就是不对。言外之意是说对与不对没有定准，反正都是一样。

㉙“恶乎可”四句，依《寓言篇》增补。

㉚莛（tíng廷）：小草茎。楹（yíng迎）：粗大的柱子。厉（lài赖）：患癞病，即麻风病的人，此指丑陋的女人。西施：春秋时越国人，以美貌著称，古代指美女。恢：恢诡。憰（guǐ鬼）：通“诡”，狡猾。芧（jué决）：同“谲”，欺诈。怪：奇异。道通为一：从道的角度来看都是一样的。

㉛这是说，某些东西的分散过程，就是另一些东西形成过程；另一些东西形成过程，也就是某些东西的毁坏过程。

㉜达者：得道的人。为是：因此。不用：指不追求成与毁。寓：体现。另一说，寄托。　诸：之于。庸：平常的道理，指听其自然，无所为，无所用。

㉝用：无用之用。几：近。这是说，知道了无用之用的道理，就能无所不通；无所不通了，便能无往而不自得；作到无往而不自得，那就接近道了。

㉞因是：因顺着自然。已：止，即止而不辨。

㉟这是说，已经通而为一，但不知其通为一，即不用心思，这就叫做“道”。

㊱神明：指精神。为一：指发表一管之见、一面之辞来争是争非。不知其同：不知道是非彼此是相同无别的。

㊲狙（jū驹）：猕猴。狙公：养猕猴的老人。赋：给，分发。芧（xù序）：橡子。朝三而暮四：早上给三升，傍晚给四升。

㊳这是说，橡子的数目和实际给的橡子都没有减少，但猴子们的高兴和发怒却大不相同，从这里也可知道因顺自然的道理。意谓朝三暮四和朝四暮三本来是一样的，不必要去争。是非、彼此本来也是一样的，也不必要去争。可是学者们却不懂得万物齐一的道理，整天劳神明发议论，争是非，争彼此，表现了和猴子一样的愚蠢。

㊴和：调和彼此，不偏于一方。天钧：自然调和。休乎天钧：用无彼此之分的宇宙之本然，去调和他们的辩论。两行：让世俗的有是非和自己（指圣人）的无是非都存在下去，这就叫做两行。

【原文】

古之人，其知有所至矣[1]。恶乎至？有以为未始有物者[2]，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也[3]。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也[4]。道之所以亏，爱之所以成[5]。果且有成与亏乎哉[6]？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也[7]。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也[8]，惠子之据梧也[9]，三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年[10]。唯其好之也，以异于彼[11]，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终[12]。而其子又以文之纶终，终身无成[13]。若是而可谓成乎？虽我亦成也。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也[14]。为是不用而寓诸庸，此之谓以明[15]。

今且有言于此[16]，不知其与是类乎？其与是不类乎[17]？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣[18]。虽然，请尝言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者[19]。有有也者，有无也者，有未始有无

也者，有未始有夫未始有无也者[20]。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也[21]。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭[22]。天地与我并生，而万物与我为一[23]。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎[24]？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎[25]！故自无适有以至于三，而况自有适有乎[26]！无适焉，因是已[27]。

夫道未始有封[28]，言未始有常，为是而有畛也[29]，请言其畛：有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德[30]。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议[31]。春秋经世先王之志[32]，圣人议而不辩。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：何也？圣人怀之，众人辩之以相示也[33]。故曰辩也者有不见也[34]。夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮[35]。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成[36]。五者园而几向方矣[37]，故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府[38]。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光[39]。

【注释】

①知：认识。有所至：达到最高境界。

②未始：未曾。

③封：界限。

④彰：彰明。庄子认为、道是完全的、绝对统一的，是非一明显地表现出来，就使道这个“全”受到了亏损。

⑤爱：偏爱。

⑥果：真的。且，助词。

⑦故：此。昭氏：姓昭，名文，古时善于弹琴的人。这是说，有成与亏，这可以用昭文弹琴为例子说明，昭文弹琴时，五音总是有彰有遗，彰为成，遗为亏。无成与亏，这可以用昭文不弹琴为例子说明，昭文不弹琴，五音都不彰，也就显不出有遗，所以就无所谓成，无所谓亏。

⑧师旷：字子野，晋平公乐师，甚知音律。枝策：拍竹板。

⑨惠子：即惠施，名家代表人物。战国时宋国人，庄子好友，博学善辩。据梧：靠着梧桐树谈名理。

⑩知：同“智”。几：近。盛：指学问高深。这是说，三位先生的才智恐怕是最了不起了，所以记载在书里，传于后世。

⑪彼：众人。这是说，昭文、师旷、惠施这三个人，唯独爱好他们的道术，认为与别人不同。

⑫昧：暗昧不明。这是说，昭文、师旷、惠施都爱好自己的道术，并想让别人也领会他们的道术，但他们自己还不懂得偏要让别人领会，所以惠施抱着“坚白”这种暗昧不明的理论而终身。坚白论是战国时期名辩的论题之一。当时分两派，一派是以公孙龙为首，主张“离坚白”。他分析“坚白石”，认为视觉只看到石头的白色而看不到坚硬，触觉摸到坚硬而摸不到白色，因此坚和白是分离的。（见《公孙龙子·坚白论》）另一派是墨家学

派，他们主张“盈坚白”。他们认为，坚和白都是石的属性而不可分。（见《墨经·经说》）惠施也参加了关于坚白的辩论，但不知道他的具体主张是什么。

⑬文，指昭文。纶：琴弦，指代琴。这是说，昭文的儿子继承了昭文的琴技，但花费了毕生的精力，一辈子也没有什么成就。

⑭滑（gǔ古）疑：惑乱。耀：眩耀的言论。图：应当作“ ”，即鄙字，谓抛弃。

⑮这是说，不用这些言辞争辩，一切都体现于平常的道理中，即听其自然，无所作为，这就是能追溯到根本的虚无之道那里去，在道那里无所谓有成就无成就，无是非之辩，一切都是齐同的。

⑯今且：假设之辞。这是说，现在假设有人在此发表了一番言论。

⑰是：指学者们的言论。另一说，指上面“为是不用而寓诸庸，此之谓以明”等言论。类：同类。

⑱这是说，同类也罢，不同类也罢，既然同是言论，也就是同类的了，那么这种言论和那种言论也就没有什么区别了。

⑲这是说，宇宙自有它的“开始”，还有未曾“开始”的“开始”，更有“未曾开始”之前的“开始”。

⑳这是说，宇宙先有它的“有”，更先有它的“无”，还有未曾有“无”之前的“无”。

㉑俄而：忽然，突然。这是说，忽然有了无了，但不知道这有这无，究竟谁是真有，谁是真无。

㉒秋毫之末：秋天禽兽新生毛的末端。此用来比喻微小的东西。太山：即泰山。此用来比喻高大的东西。寿：长命。殇子：夭折的小孩。彭祖：长寿之人，传说活了七百岁。这是说，空间是无限的，泰山虽大，但宇宙中还有相当于千万个泰山那样大的东西，那么泰山与此相比自然就小。秋毫虽小，但宇宙中还有比秋毫小千万倍的东西，秋毫与此相比自然就大。时间也是无

限的，彭祖寿命虽长，但宇宙中还有比彭祖的寿命更长的生物，彭祖与此相比，自然就是短命的。殇子寿命虽短，但宇宙中还有比殇子寿命更短的生物，殇子与此相比，自然就是长寿的。也就是说，大与小、寿与夭都是相比较而言，没有绝对的大、小、寿、夭。

㉓这是说，天地长久，我生短暂，但久暂无别，所以天地与我并生。我与万物同生于“无”，所以万物与我同为一体。

㉔这是说，既然一切是一体了，还用得着说话吗？既然已说了一体这句话，还能说没有说话吗？

㉕一：指事物的同一体，即虚无之道。这是说，事物的同一体加上所说的便是二；二再加一便是三，如此迭进，就是最善于计算的人，也不能算出无穷发展下去的数日，一般人更无法计算了。也就是说，从无到有无法推算。

㉖这是说，从无到有、到三，就已经无法计算了，从有到有更无法推算了。这意谓世界是不可探求，不可认识的。

㉗这是说，不必推算下去，因循无彼此之分的宇宙之本然吧！

㉘封：界限。这是说，道无处不在，无所不包，所以没有界限。

㉙常：是非定准。为是：因此。畛（zhěn 真）：分别，差异。

㉚蒋锡昌说：“‘左’指卑或下言，‘右’指尊或上言。‘伦’对疏戚言，‘义’对贵贱言。此谓儒家所述人类关系，有此四种大别也。……‘分’者谓分析万物，‘辩’者谓辩其所是，‘竞’者谓竞说不休，‘争’者谓争得胜利，此谓墨家（包括其他各派辩士）之术，有此四种大别也。此谓儒墨之‘畛’，合而计之，有此八种也。”（陈鼓应《庄子今注今译》引）

㉛六合：指天地四方。圣人：指道家的圣人，非指孔丘。议：批评。

㉜春秋：指史书。经世：治天下。志：记载。

㉝辩：争辩。相示：互相夸示。

㉞这是说，凡是争辩的，都只能见到自己的一面，有许多是见不到的。

㉟不称：无名，不好叫它什么。大辩不言：大的雄辩家是不说话的，因为一说话就有是非。大仁不仁：大仁是无所谓爱与不爱的，因为有所爱就必有所不爱。嗛：同“谦”。忮（zhì 至）：害。不忮：不害人。这几句是“齐物”所达到的标准。

㊱道昭不道：道如果显著到人人都看得见就不成为道。不及：不胜辩。即话说多了就容易出现漏洞。仁常而不成：经常向别人表示仁爱，就有不周到的地方。廉清而不信：廉洁如果显得太清白，便不够真诚。勇忮而不成：勇如果达到狠毒害人，就成不了什么事。这几句是达不到“齐物”的状况。

㊲这是说，上五个方面都是用力强为，结果适得其反，这好比有意把物磨圆，反而变成方形了。

㊳天府：无所不藏的天然府库。另一说，指圣人心胸，形容他胸怀宽广，能包罗一切。

㊴注：灌注。酌：汲。葆（bǎo 保）：保藏。葆光：隐藏着的光辉。

【原文】

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖[①]，南面而不释然[②]。其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间[③]。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎[④]！”

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎[⑤]？”曰：“吾恶乎知之！”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之！”“然则物无知邪[⑥]？”曰：“吾恶乎知之！”虽然，

尝试言之。庸讵知吾所谓知之非不知邪[7]？庸讵知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，鳝然乎哉[8]？木处则惴慄恂惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处[9]？民食刍豢，麋鹿食荐，蝍蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味[10]？猨猵狙以为雌，麋与鹿交，鳝与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉[11]？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩[12]！

啮缺曰："子不知利害，则至人固不知利害乎？"王倪曰："至人神矣！大泽焚而不能热，河汉氵互而不能寒[13]，疾雷破山，〔飘〕风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己[14]，而况利害之端乎！"

瞿鹊子问乎长梧子曰[15]："吾闻诸夫子，圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而遊乎尘垢之外[16]。夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也[17]。吾子以为奚若[18]？"长梧子曰："是（皇）〔黄〕帝之所听荧也[19]，而丘也何足以知之！且女亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸮炙[20]。予尝为女妄言之，女以妄听之[21]。奚旁日月，挟宇宙？为其脗合，置其滑氵昏，以隶相尊[22]。众人役役，

圣人愚芚，参万岁而一成纯[23]。万物尽然，而以是相蕴[24]。

“予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪[25]！丽之姬，艾封人之子也[26]。晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床[27]，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎[28]！梦饮酒者，旦而哭泣[29]；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉[30]，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之[31]。君乎，牧乎，固哉[32]！丘也与女，皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡[33]。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也[34]。

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪[35]？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪[36]？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黮暗[37]。吾谁使正之[38]？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪[39]？

“何谓和之以天倪[40]？曰：是不是，然不然[41]。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩：然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。化声之相待，若其不相待[42]。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也[43]。忘年忘义[44]，振于无竟，故寓诸无竟[45]。”

【注释】

①宗、脍、胥敖：传说是尧时的三个氏族部落。

②南面：指帝王位，这里引申为临朝。不释然：不安心的样子。指在伐还是不伐的问题上犹豫不决。

③三子：三个氏族部落的首领。蓬：蓬蒿。艾：艾草。蓬艾之间：指未开化的地方。

④德：德性。进：超过。

⑤齧（niè聂）缺、王倪：都是庄子虚构的人物。另一说，是尧时贤人。同是：公认的是。

⑥无知：无法认识。

⑦庸：用。讵（jù巨）：何。庸讵：何用，何以。

⑧女：通“汝”，你。民：人。湿寝：睡在潮湿的地方。偏死：半身瘫痪。鳝（qiū秋）：泥鳅。

⑨木处：处在树上。惴（zhuì坠）、慄（lì吏）、恂（xún旬）：都是畏惧之意。猨：猿。三者：指人、鰌、猿猴。正处：真正安适的住处。

⑩刍（chú除）：指牛羊。豢（huàn患）：指猪狗。荐：草。蝍蛆（jíjū即居）：蜈蚣。甘：可口。带：蛇。鸱（chī吃）：鹞鹰或猫头鹰。鸦：乌鸦。耆：通“嗜”，爱好吃。正味：真正可口的味道。

⑪猵狙（biān jū编居）：猕猴的一种。猨猵狙以为雌：猨与猵狙相配为雌雄。交：交配。毛嫱（qiáng墙）、丽姬：都是古代美女。决骤：很快地跑开。正色：真正美丽的容貌。

⑫端：头绪。涂：途径。樊（fán烦）然：杂乱的样子。淆（xiáo崤）：错杂。辩：通“辨”，区别。

⑬至人：符合道的圣人。河：黄河。汉：汉水。沍（hù互）：冻结。

⑭若然者：象这样的至人。死生无变于己：是生是死都没有使自身产生变化。

⑮瞿鹊（qú què渠却）子：孔门后学。一说瞿鹊子、长梧子都是庄子虚构的人物。

⑯夫子：孔丘。务：尘世的事务。不就利：不追逐利益。违：避开。不缘道：不害道。无谓有谓：没有说话等于说了话。尘垢：指世俗。

⑰孟浪之言：轻率无根据的言论。妙道之行：符合妙道的真功夫。另一说，通向美妙大道的道路。

⑱吾子：您。奚若：如何。

⑲黄帝：又作皇帝。听荧（yíng营）：听了感到疑惑不明。

⑳大：通“太”。太早计：打算得太早了，即求之过急。时夜：司夜，指报晓的鸡。鸮（xiāo嚣）：小斑鸠。炙：烤肉。这是说，况且你也打算得太早了，见到鸡蛋就想得到鸡，见到弹丸就想得到斑鸠的烤肉。这是比喻求之过急。

㉑予：我。尝：试。女：你。妄：随便。

㉒奚：通“曷”，何不。旁：依傍。挟：怀藏。为：与。其：指日月、宇宙。脗合：混合为一体。置：摆脱，听任。滑涽（gǔhūn骨昏）：混乱。隶：奴仆，地位卑贱。以隶相尊：把奴仆看作像主人那样尊贵。即不分尊卑贵贱。

㉓役役：忙忙碌碌。愚芚（tún 囤）：浑沌不分，愚昧无知的样子。参万岁而一成纯：参合千万年的变化，构成混然无别、精纯的一体。

㉔尽然：都是如此。是：此，指“参万岁而一成纯”的道理。相蕴：相互包含。

㉕说：通“悦”。弱：年少。弱丧而不知归：从小离开家乡流亡在外而不晓得回家。

㉖丽之姬：春秋时丽戎国的美女。艾：地名。封人：守封疆的人。

㉗王所：王居住的地方。筐（kuāng 匡）床：君王所睡的床。

㉘蕲（qí 祈）：求。

㉙旦：早上，此指醒来。

㉚占：占卜。

㉛窃窃然：自以为明察的样子。

㉜牧：臣。君、牧：等于说贵贱。固：固陋。这是说，生果真贵吗？死果真贱吗？实际上人生不过是一场梦，生与死没有贵贱之分。但人们贵生恶死，在生死问题上区别贵贱，真是愚蠢极了。

㉝吊（dì 帝）：至。诡：异。吊诡：十分奇怪的话。这是说，一般人不理解梦与觉同一的道理，把这些话称为荒诞离奇。

㉞是旦暮遇之：是朝夕相遇的常事。意谓理解梦与觉同一道理的圣人，就不认为这些话（即上文“是其言”）是荒诞离奇，而是把它看作朝夕相遇一样平常的事。

㉟若：你。辩：辩论。我不若胜：我不胜你。果是：一定对。果非：一定不对。

㊱而：同“尔”，你。

㊲黮（dàn 但）暗：昏暗不明。人固受其黮暗：别人必定更搞不清楚。

㊳这是说，我们使谁来评判它呢？

㊴人：指第三者。而待彼也邪：还等待谁呢？这意谓辩论不能区分是非，辩论双方无论谁胜谁负，都不能说明谁是谁非，就是第三者也不能决定谁是谁非。这是不可知论的说法。

㊵天倪（yí）：指天然齐等之道。和之以天倪：用天然齐等之道来调和是非。

㊶是不是：是可以转化为不是。另一说，以不是为是。然不然：对可以转化为不对。另一说，以不然为然。

㊷化声：指是非之辩。待：对立。相待：互相对立。

㊸因：听任。曼衍：无穷的变化。所以穷年：这就是穷尽天年的道路。

㊹忘年忘义：忘生死、忘是非。另一说，不计岁月，不讲仁义。

㊺振：通“畅”。竟：通“境”。振于无竟：畅游于无穷无边的境地。寓：寄托。

【原文】

罔两问景曰①：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操与②？”

景曰：“吾有待而然者邪③？吾所待又有待而然者邪④？吾待蛇蚹蜩翼邪⑤？恶识所以然！恶识所以不然！”

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也⑥，自喻适志与⑦！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也⑧。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化⑨。

【注释】

①罔两：影子外的微阴。景：同“影”。
②曩（nǎng 囊）：从前。特：独。操：操守。即守住而不改变的坚定意志。与：同“欤”。无特操：指影子随物而动，没有自己独立的主张。
③有待：有所依赖的东西，即自己的存在需有其他东西为条件。
④吾所待又有待：指影子所依赖的物，还需有其他物为它存在的前提。
⑤蛇蚹（fù付）：蛇腹下的横鳞。蜩（tiáo条）：蝉。这是说，我依赖物而存在，就像蛇依赖横鳞而行，蝉依赖翅膀而飞。
⑥栩栩然：喜悦的样子。
⑦喻：晓，觉得。适志：得意。
⑧蘧蘧（jù巨）然：惊疑，感到奇怪的样子。
⑨物化：物象的幻化。

【简析】

《齐物论》的题旨兼有“齐物之论”与“齐同物论”二义。“齐物之论”是齐万物；“齐同物论”是齐是非。庄子对当时百家争鸣抱着敌视态度，他以“齐同物论”否定各学派的争论。为了把齐是非之理讲得更透彻，他又进一步阐述齐万物的理论。所以《齐物论》全篇旨趣是以“齐同物论”为主导，而又以“齐物之论”为基础，二者密不可分。为了便于理解，下面根据行文先后，分段进行简析。全文可分六段。

第一段，从“南郭子綦隐机而坐”至“怒者其谁邪”。这段的思想要点有三：

1. 主张“吾丧我”。“吾”指得道的我，也就是自我，是主观的精神世界；“我”即人的身体。“吾丧我”，就是自我摆脱身体的束缚，使精神活动超越于匹对的关系而达到独立自由的境界。达到这种境界的自我超然物外，不牵挂人世间的一切，形如槁木，心如死灰。这样就实现了自我与道同体。

2. 提出了“地籁”、“人籁”、“天籁”之说。“地籁”就是风吹“众窍”自然形成的声音。“人籁”是人吹箫管自然发出的声音，比喻无主观成分的言论。“天籁”是指各物因其各自的自然状态而自鸣。“三籁”虽是“吹万不同”，但它们都可以算做吹；风声、物声、箫声（喻人言）各异，可它们都是由吹而发出的自然音响，并无不同。

3. 自然界的一切变化都是无所待而然的。自然界运动的泉源或根据存在于自然界本身，不能到自然界以外去寻找。这种天道自然无为的思想，否定了上帝的存在，具有朴素的唯

物论因素。

第二段，从“大知闲闲”至“而人亦有不芒者乎”。这段是承接上段的，上段侧重从认识客体上来齐万物，本段侧重从认识主体上来齐是非。

庄子认为，各学派的言论都如同风吹窍号，尽管他们各持己见，争论不休，实际也都是自然音响，众说无别。他们之所以争论，是因为有“知”，有了“知”，学者们才固执己知，谬执己见，使言论竟起，争是争非。其结果，无论胜者或败者，都只不过如“乐出虚，蒸成菌”一样无形无根。这说明言不可凭，知不可恃，辩者们争是争非，孜孜求胜，实际都是无中生有，争论毫无意义。之所以无意义，是因为物我、彼此都是相待以生的，否定了彼方，我方就不能存在；否定了我方，彼方也不能存在。实际上，物我、彼此是连结在一起的（即所谓“是亦近矣”），而且是齐等的，在它们中间没有“真宰”存在，谁也主宰不了谁。可是辩者们出于他们的偏见，对此硬要争个主次、高低。他们终身劳役，疲精费神，最终既无实用，又无归宿。这是无知可悲的。庄子在此以悲天悯人的笔调，谩骂辩者都是一些糊涂虫。他们以心斗物，以己斗人，结果回归萎惫，形化心亡而后已。

第三段，从“夫随其成心而师之”至“是谓之两行”。这段主要思想有以下几点：

首先，认为是非没有统一的客观标准。如果认为自己“成心”是是非标准，那么谁都有自己的“成心”，谁也都有自己的标准，这实际上还是没有一个统一的标准。否定了是非标准，进一步否定是非的矛盾对立。他认为，儒墨两家都

以自己为是，以对方为非，实际是无是无非。这是相对主义观点。

其次，认为没有相对稳定的认识对象。他说："物无非彼，物无非是"，"彼"、"是"是互相对待的。在认识过程中，如果此是造论的主体，彼就成了评论的对象。而且谁都可以是彼，谁都可以是此，彼此相因而生，彼此相互转化，彼此的分别、界限，是物初生时一种暂时现象，"彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也"。这里讲到彼不永远是彼，此不永远是此，就这点来看是正确的；并认为彼此界限只是"初生之说"，这是发展的观点。但是他又认为，任何事物都在不停地、不需要任何条件地向对方转化，初生的过程，也是正向死亡的过程，正向死亡的过程，也是正向初生的过程。它刚刚可以，一会儿又转向不可以了，刚刚不可以，一会儿又转向可以了，可与不可不固定，物象都瞬息转化，毫无质的规定性。这就否定了认识对象的相对稳定性，即否定了事物质的相对稳定性，实际是否定了人们认识事物的可能性，这是不可知论的观点。

再次，认为万物统一于道即无。庄子否定了客观世界相对稳定性，也就否定了客观物质世界的存在，这就由相对主义走向了虚无主义。在庄子看来，由于彼此、是非等客观世界的虚幻不实，所以圣人不走彼此之分、是非对立的道路，不争不辩，"照之以天"，用宇宙之本然（虚无）来对待认识，来齐是非，即所谓"因是也"。取消了彼此、是非的对立，就是道的枢纽，道是绝对的。"枢始得其环中"，环子正中，一无所有，其寓意为虚无。圣人抱着超越是非的虚无主义态度，就

可以应付无穷的是非了。这无穷的是非，实际是无是非，因为儒墨两家都是以自己为是，以对方为非，他们如果都从道那里去观察，就无所谓是，无所谓非，一切都是齐同的。庄子否定了儒墨之辩，也批判了公孙龙的主“离”之说。公孙龙认为“物”与物性（“指”）是分离的。这不符合事实，是唯心主义的。庄子世界观也是唯心主义的，与公孙龙的观点相一致。他反对的是公孙龙的客观唯心主义多元性，主张万物齐一，各种事物及其性质一样，所以他说天地虽大，不过一指罢了，万物虽多，不过一马罢了，整个天地万物只有一个性质，各种事物与马没有区别。这里所说的“一”，就是道，也就是无。庄子所认为的万物齐一，就是齐一于无。站在虚无之道的立场上看问题，无论大小、美丑，都没有区别，“莛与楹，厉与西施，恢恑憰怪，道通为一”。这既是虚无主义宇宙观，也是相对主义认识论。

第四段，从“古之人”至“此之谓葆光”。这段阐述了人能认识到世界原来未曾有物质的境界，这就是最高、最完全的认识。未有物质的境界，就是道的境界。超越于万物之上的道，是绝对的“全”，从道派生出来的每一具体事物都是“偏”，都有成有毁。人的某一作为，某一事物的出现是成，但同时对另一事物来说就是毁，就是对道的亏损。故庄子反对求知、争辩，主张无为。无所作为，也就无成与毁，这样才能使道完全无缺。庄子割裂了全体与部分，他只要全体，不要部分。实际上离开了部分，也就没有全体，依靠无为来维持的完全之道，也只能是绝对的虚无。他用这种虚无主义世界观看待成与亏，认为无所谓成，无所谓亏，即成与亏无区

别，这是相对主义诡辩。

虚无之道就是世界的本源。庄子认为，世界有“有”有“无”，那么在有“有”“无”之前是没有“有”和“无”的。如果再往前推，那就连没有“有”和“无”也没有。这是说，世界本源是虚无的。天地万物都来自虚无，先和后、有和无等一切的对立和分歧，如果溯源到它的本原，都属于“无”，因而是同生同体，“万物与我为一”的，这当然就没有不齐了。从现象来看好象有大与小、寿与夭的不齐，实际上事物的性质、差异都是相对的，没有本质的差别。因此，对事物没有必要加以分析、探求。有分析，有作为，就必然出偏差，有漏洞，弄巧成拙；只有把认识停止在不知的范围内，才是最聪明的。庄子夸大了大与小、寿与夭的相对性，抹煞了它们质的差别，否定了事物在特定范围内质的稳定性，走向了相对主义和不可知论，并引诱人们放弃对世界的认识及对真理的追求。

第五段，从“故昔者尧问于舜曰”至“故寓诸无竟”。这段主要思想是：

1. 尧与舜的对话，说明得道的君王应和圣人一样，宽大为怀，让人们各行其事，一切任其自然。啮缺与王倪的对话，说明知与不知，有知与无知是难以断定的；而且从认识主体到认识客体，都是完全无法形成所谓知识的。人和泥鳅、猿猴、麋鹿等动物的认识究竟哪个正确？无法判断。一切认识都是相对的，没有统一的认识标准。

2. “圣人”或“至人”能以道为师，与道同体（即把道与自我结合起来）。道是超时空的绝对，“圣人”也是超时空

的绝对，他能忘物忘我，包藏一切，什么利害、好恶、生死等，都跟他无关。

3. 死生无别，人生如梦，知识不可靠，好恶、利害、贵贱都是不值得说的。这是庄子从相对主义观点出发，对人的认识活动及人生的一切所抱的虚无主义的怀疑态度。

4. 辩论不能区分是非，辩论双方不论谁胜谁负，都不能说明谁是谁非。是非也不能由第三者来判断。并进而认为，辩论和判断是非都是不必要的，因为是非不同的声音虽然互相对立，却等于没有对立，“化声之相待，若其不相待”。因此，他提出解决是非的办法是用天然齐等之道来调和，“和之以天倪”，是与不是，然与不然，各听其便，不加可否。要忘生死，忘是非，安心于无边无际无是非的境地。庄子把对是非的判断局限在主观领域，认为没有真理的客观标准，真理不是越辩越明，而是永远说不清楚。但这种是非莫辩的思想，从唯心论方面提出了真理的标准问题，并已接触到真理标准不可能在思想意识领域得到解决这个重大问题，这对中国哲学思维的发展有重要价值。

第六段，从“罔两问景曰”至“此之谓物化”。这是两则寓言。“罔两问景”，寄语了宇宙万物都是没有真实性的形影，万物只是从这个形影到那个形影的转变。但这种变化不是运动概念的矛盾斗争，而是形影相移。这种形影相移也只是一种空虚不实的幻变。既然万物的暂时存在是没有真实性的形影或假象，那么人类的认识是不能把握存在的。这显然是对物质世界和人类认识的否定。

在“梦蝶”这则寓言里，形象地描绘出了忘物、忘我，与

物具化、物我不分的境界。这是庄子所醉心追求的最高的精神境界。

庄子认为，现象是有待的，不齐的，有分有化的；而本质则是无待的，不分不化的。从现象上看，庄周和胡蝶是物形，是两个东西，是不齐的；但从本质上看，庄周和胡蝶又是一个东西，是齐一的，这就是道或一。道时而化为庄周，时而化为胡蝶，庄周和胡蝶在外形上虽然各异，但它们都是道的物化现象。梦与觉也是道的物化现象。因此，无论是庄周、胡蝶，还是梦、觉，它们究竟是什么，根本不必要追求，因为从道的角度来看，什么都一样。这就从根本上否定了对客观事物认识的标准。

总而观之，《齐物论》行文错综，内容复杂，其核心思想是齐是非，齐万物。这一思想的理论根据，是认为天地万物都是从“无”（“未始有物”）即道发展来的，它们都没有质的规定性，它们的存在都是不真实的，因此是可齐的。达到齐是非、齐万物的途径是坚持相对主义。相对主义是庄子的方法论，也是他的认识论和宇宙观。庄子运用相对主义这一武器，在思想上否定了一切具体事物的存在和一切事物的真理性。因此，把握相对主义是把握《齐物论》思想的关键。

公孙龙：《公孙龙子》

【作者及作品简介】

公孙龙（约公元前320—前250），一说姓公孙，名龙，字子秉，战国时期赵国人，名家学派代表人物，是能说善辩的地主阶级思想家。

公孙龙的生活经历已无从察考，可能在赵国封建贵族平原君赵胜家作宾客多年。他关心时政，赞赏法制，反对诸侯之间的兼并战争。他有许多弟子，并形成了自己的学派，当时被称为“辩士”、“察士”，后来被称名家学派。在学术上，他专门从事概念分析和名实关系的论证，提出并分析了哲学、逻辑学上一系列重要范畴，启人智慧，发人深思。尤其他第一次从哲学上明确提出了一般和个别的关系问题，对于中国古代哲学、逻辑思想的发展作出了不可磨灭的功绩。

公孙龙的思想学说集中反映在《公孙龙子》一书中。这部书《汉书·艺文志》著录有14篇，但传世本只有6篇。其中《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》、《名实论》基本可信是公孙龙的著作，《迹府》是后人编集的有关公孙龙的事迹。这里选的《白马论》，是公孙龙的一篇著名论文，它所论辩的白马非马”，是使公孙龙成名的重要哲学命题，也是当时社会思潮的反映。

在激烈变革，新旧交替的战国时代，旧的秩序已被打乱，原有的等级名称与现实的政治关系已经不相符合了，社会上产生了许多新旧概念与新旧事物互相杂错的现象。为了澄清这种思想混乱，许多政治家、思想家对“名”与“实”的关系问题都发表了自己的看法，进行了长期争论，并逐渐发展到对知识论和逻辑学的探讨，形成了名辩思潮。公孙龙的《白马论》就是在这一思潮流行中产生的。

《公孙龙子》的注释，主要有：近代人王琯的《公孙龙子悬解》、陈柱的《公孙龙子集解》、谭戒甫的《公孙龙子形名发微》及现代人庞朴的《公孙龙子研究》、屈志清的《公孙龙子新注》等。这里的选文，依据谭戒甫的《公孙龙子形名发微》本。

白 马 论

【原文】

“白马非马，可乎[①]？”

曰：“可。”

曰：“何哉？”

曰：“马者所以命形也[②]，白者所以命色也，命色者非命形也；故曰白马非马。”

曰：“有白马，不可谓无马也；不可谓无马者，非马也[③]？有白马为有马，白之非马何也[④]？”

曰："求马，黄黑马皆可致；求白马，黄黑马不可致[5]。使白马乃马也，是所求一也[6]；所求一者，白者不异马也[7]。所求不异，如黄黑马有可有不可[8]，何也？可与不可，其相非明[9]。故黄黑马一也[10]，而可以应有马，而不可以应有白马。是白马之非马审矣[11]。"

曰："以马之有色为非马，天下非有无色之马也，天下无马可乎？"

曰："马固有色，故有白马[12]。使马无色，有马如已耳，安取白马[13]？故白者非马也[14]。白马者，马与白也，马与白非马也[15]。故曰白马非马也。"

曰："马未与白为马；白未与马为白[16]；合马与白，复名白马[17]。是相与以不相与为名[18]，未可。故曰白马非马，未可。"

曰："以有白马为有马，谓有白马为有黄马，可乎[19]？"

曰："未可。"

曰："以有马为异有黄马，是异黄马于马也。异黄马于马，是以黄马为非马。以黄马为非马，而以白马为有马，此飞者入池，而棺椁异处，此天下之悖言乱辞也[20]。"

曰："有白马不可谓无马者，离白之谓也[21]。不离者[22]，有白马不可谓有马也。故所以为有马者，独以

马为有马耳[23]。非有白马为有马。故其为有马也，不可以谓马马也[24]。”

曰：“白者不定所白，忘之而可也[25]。白马者言白定所白也[26]。定所白者，非白也[27]。马者，无去取于色[28]，故黄黑皆所以应[29]。白马者，有去取于色，黄黑马皆（所）以色去[30]。故唯白马独可以应耳。无去者[31]，非有去也。故曰：白马非马。”

【注释】

①非：不是。

②所以：译为“用来……的东西”。命：名，称谓之意。

③无马：没有马的共性。也：通“邪”。

④有马：有马的共性。白之：用白去称呼。

⑤致：给与、奉送。马：共名。白马：别名。

⑥使：假使、如果。乃：就是。一：相同。

⑦白者：白色的马。

⑧如：读“而”，然而。

⑨相非：相反。明：明显。

⑩黄黑马一：把黄马、黑马看成一样。

⑪审：明。

⑫固：本来。

⑬有马：指有马的性质或概念。如已：即“而已”。安：如何。

⑭白者：白色的马。

⑮马与白：“马”加上“白”。

⑯这是说，马形在未与白色结合时，只是马形：白色未与马形结

合时，只有白色而已。这句是客人陈述主人上述的意思，不是客人的观点。

⑰合马与白：马和白相结合。复：合、重。复名：就是复合的名词。

⑱相与：相结合。

⑲依文意，这句应当作“谓有马为有黄马”。

⑳飞者入池：飞鸟入于水池。棺：棺材。椁（guǒ果）：棺材外面套的大棺材。棺椁异处：棺和椁分了家。飞者入池而棺椁异处：其意思是说必无此事，因为飞鸟上翔，不得入池，棺椁相函，不得异处。悖言乱辞：胡言乱语。

㉑这段旧注以为问难之词，但从内容看，应当是论主答难之词。离白：抛开白，就马论马。

㉒不离者：不抛开白，白与马结合。

㉓独：唯独、只是。

㉔故其为有马：所以只可以说以马为有马。马马：意谓如果以有白马为有马，那就不仅认为马形是马，而且白色也是马，那么白马二字，就等于说马马了。

㉕不定所白：意谓天下白物很多，今说白，不规定它是哪一物的白，指“白”的共相。忘之而可：可以置之不论。

㉖这是说，“白马”这个名称，是指白色已固定在其所白的马形上了。

㉗非白：不是一般的“白”。即不是“白”的共相。

㉘取：取舍、选择。这是说，单说“马”，对于颜色既没有肯定也没有否定，即没有颜色上的规定。

㉙所：应当作“可”。

㉚所：多出的字。

㉛无去：无去取于颜色。

【简析】

公孙龙在《白马论》中，从名是实的称谓、名应当符实的理论出发，考察了白马之名与白马之实、马之名与马之实的关系，以客问主答的形式，论证了“白马非马”的观点，这是当时名辩思潮中广泛讨论的一个问题。

我们说：“白马是马”，这是一个辩证而正确的判断，因为它既指明了白马属于马类这个个别与一般的同一性，同时也包含着白马不等于马这个个别与一般的差异性。但公孙龙不了解这一点，硬说“白马非马”，并对此作了如下论证。

第一步论证：马是用来称谓马的形体的，白是用来称谓马的颜色的，称呼马的颜色不是称呼马的形体，所以说：白马不是马。公孙龙在此讲的“马”和“白”都是概念，不是指对象本身。他认为“马”和“白马”两个概念在内涵上不同，“马”只含有形体的规定性，而“白马”既包含形体的规定性又包含颜色（白）的规定性，“马”概念的内涵比“白马”小，因此，“白马”的概念不是“马”的概念。

第二步论证是从概念的外延上对“白马”与“马”加以区别。意思是说，“马”这个概念的外延广，包括所有各种不同颜色的马；“白马”这个概念的外延狭，它只限于白色的马，与黄马、黑马的外延互相排斥，所以“白马”是与“马”不同的。公孙龙在此揭示了属概念和种概念在外延上的差异。但他只说“求马，黄、黑马皆可致”，而不说“求马，黄、黑、白马皆可致”，这是公孙龙故意制造混乱，否则就得不出“白马非马”的结论了。

第三步论证是从“指”和“物”或“物指”的区别上说明白马不是马。“指”是一种独立自藏的抽象的共相。“物指”是与具体事物相结合的“指”，如可感知物的形、色、性等。公孙龙承认现实的马都有颜色，所以有白马。而白马是马和白结合而成的。假使马无色，即马未与白结合，马自马，马作为一种抽象的共相可以独立自存。作为“指”，马自是马，白自是白，马与白是不同的。把两种属性相结合的东西（指白马），等同于它的一种抽象属性（指马）是不可以的，所以说白马非马。

第四步论证是就“别名”立论。这里讲的“有白马”、“有黄马”、“有马”，与“白马”、“黄马”、“马”三名不同。“白马”、“黄马”是别名。“马”是共名，但都是全称。“有黄马”、“有白马”、“有马”是单称。有白马为有马，是说有白马为有马中之一马罢了，并不是说兼有马中一切之马。说有白马为有黄马就是错误的。公孙龙进一步推论：既然白马非黄马，那么黄马则非马。因为如果黄马是马，白马也是马，势必得出白马是黄马的论断，这是与“白马非黄马”相矛盾的，所以黄马非马。“以黄马为非马，而以白马为有马”，就是自相矛盾，是逻辑上的混乱。

第五步论证是说，客所谓“有白马不可谓无马”者，是离开白色而讲的。如果不离开白色的话，有白马就不可以说有马。因为白马和马之名所指的实是不相同的：前者是就可见的“物指”说的，后者是就自藏的“指”说的。马是马，而白不是马，假如白也是马，那么“白马”就是“马马”，这是说不通的。这一步论证中心在于说明有白马不可谓有马。

第六步论证是说作为一种抽象属性的白，并不是定在某一物体上的白色，所以不考虑这种一般的白是可以的。但白马中的白，已同马结合在一起，形成为一个整体，不能再将其中的白色分离出来了。作为一个整体的白马，不再包含有部分，所以白马非马。公孙龙还说，求一般的马不考虑颜色，而求白马则要考虑颜色，他以这二者的区别进而讲明白马非马的道理。

公孙龙在上述每步论证中，都得出了“白马非马”的结论，但这个结论显然是错误的。人们给物命名，命色的当然不就是命形的，可是就“白马”来说，“白”尽管是命“白马”之色，不是命“白马”之形，但白色与马形都统一于“白马”之中，是不能割裂开来看的。而公孙龙在第一步论证中就割裂了白色与马形，把具体的白马抹杀掉，强调白马并不是实在的马，而只是白色与马形两个观念。否定马的实在性，也就否定了一切物的实在性。在第三、第五和第六步论证中，他论证了“物”或“物指”都不是“指”，在这里他把“马”、“白”、“白马”这些概念都理解成全是孤立的，并把差异与同一绝对对立起来，认为一般可以脱离个别而存在，这就陷入了形而上学的诡辩。

然而，公孙龙在论证“白马非马”的过程中，以否定判断形式，明确地提出了个别与一般的关系问题。“白马”是个别，“马”是一般，个别不能等同于一般。个别的内容要比一般丰富得多，一般只是个别的一部分、一方面或本质等。公孙龙在第一和第二步论证中，从“白马”和“马”这两个概念的内涵与外延的不同上，论证了“白马”与“马”的不同。

这说明他认识到了个别与一般之间有差异和矛盾，不能把二者等同起来。这个认识是深刻的，是对人类认识史的有益贡献。他自觉地对概念的内涵与外延进行了研究，区分属概念和种概念在内涵上的小与大，在外延上的广与狭，这对逻辑学的发展也是有贡献的。

《易 传》

【作者及作品简介】

《易传》的作者是谁？产生于何时？学术界对此一直争论颇烈，众说不一。近来研究者一般认为，《易传》不是出于一人之手，也不是同时写成，它是从春秋到战国后期经多人陆续编撰而成的，是儒家后学对《易经》进行解释、说明、补充和发挥的一部总集。

春秋时期，是新旧思想交替时期。一方面，传统的天命神学在逐渐动摇，但还没有彻底崩溃；另一方面，新的哲学观点在逐渐产生，但还没有形成与天命神学相对立的哲学思想体系。在这种思想形势下，《周易》的发展有两条不同的道路，一条是继续起着宗教巫术的作用；另一条是摆脱宗教巫术的束缚而向哲学发展。这两条道路的斗争，实际就是哲学与宗教、理性与迷信的斗争，而后一条道路代表了当时进步上升的社会势力和比较正确的认识途径，反映了当时的理性觉醒和思想解放的时代潮流。到了战国时期，随着生产、科学的发展，天命神学逐渐崩溃，在思想文化上开始进入了综合总结的阶段，出现了“诸子蜂起”、“百家争鸣”的局面。在这种各个学派纷纷建立哲学体系的总的发展趋势推动下，《易传》作者们综合总结前人研究成果，摆脱宗教巫术的束缚，向

哲学研究的方向发展，形成了《易传》的思想体系。这一思想体系代表了春秋战国时期人们认识发展的新阶段，反映了新兴地主阶级的世界观。他们在解释《易经》时，尽管利用了《易经》的特殊结构形式，但却表达了他们的哲学观点。因此，《易经》虽然是一部占筮书，而《易传》却是一部哲学著作，它在中国哲学史上占一席之地，产生了很大的影响，是先秦时期非常重要的思想史料。

《易传》包括《彖（tuàn 团）》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》共十篇，古称《十翼》，总称为《易传》。《彖》解释六十四卦的卦名、卦义及卦辞。《象》主要解释爻象和爻辞。《系辞》是《易经》的通论，论述《易经》的义蕴及基本观点，阐发这些基本观点怎样应用于自然和社会，追述《周易》筮法、八卦起源等等，偏于说理。《文言》是解释《乾》《坤》两卦的卦辞及爻辞。《说卦》是说明八卦所象的事物和所体现的原理及其变化。《序卦》解说六十四卦的排列顺序。《杂卦》杂论六十四卦的卦义。

在《十翼》中，《系辞》上下两篇占着非常重要的地位，它提出了不少哲学命题、范畴和概念，阐发了朴素而丰富的哲学思想。尤其它提出了“形而上者谓之道，形而下者谓之器”、“一阴一阳之谓道”这样的哲学命题，在中国哲学史上第一个提出了“道”和“器”这对范畴，最早表述了对立统一规律，这是《系辞》对我国辩证思维的一个重要贡献。因此，从研究《易传》的哲学思想来看，《系辞》是首先应当研究的。

《易传》的注释，见本书《易经》部分的作品简介。这里的选文，依据高亨的《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版本。

系辞上（节选）

【原文】

天尊地卑，乾坤定矣[①]。卑高以陈，贵贱位矣[②]。动静有常，刚柔断矣[③]。方以类聚，物以群分，吉凶生矣[④]。在天成象，在地成形，变化见矣[⑤]。是故刚柔相摩，八卦相荡[⑥]。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑[⑦]。乾道成男，坤道成女[⑧]。乾知大始，坤作成物[⑨]。乾以易知，坤以简能[⑩]。易则易知，简则易从[⑪]。易知则有亲。易从则有功[⑫]。有亲则可久。有功则可大[⑬]。可久则贤人之德。可大则贤人之业[⑭]。易简而天下之理得矣[⑮]。天下之理得，而成位乎其中矣[⑯]。

（第一章）

【注释】

①尊：高。卑：下。乾坤：从筮法说，指乾坤两卦；从事物说，指天地的德性。定：确定。

②以：同“已”。陈：列。贵贱：从筮法说，指爻所处的地位。一

卦设六个爻位，初、三、五是阳位为贵，二、四、六是阴位为贱。从事物说，指贵贱等级。

③动静：从筮法说，指爻的变化；从事物说，指运动与静止。常：固定的常态；从筮法说，指阴阳两爻变化的法则；从事物说，指变化的规律。刚柔：从筮法说，指奇数一（即——）阳爻和偶数二（即——）阴爻；从事物说，指刚健和柔弱的性质。断：分。

④方：性质。方以类聚：事物的性质因类别而相聚。物以群分：万物以异群相分。吉凶生：是指《易经》效法“方以类聚，物以群分”的自然现象。一卦设六位分阴分阳，又设六爻分柔分刚，柔爻应当居阴位，刚爻应当居阳位，这体现着“物以群分”。又确定出承乘比应的爻位关系，以阴阳刚柔对立面能相应相比合聚在一起而生吉辞，不能合聚在一起绝对对立而生凶辞，这就体现着“方以类聚”。

⑤象：指在天上的日月星辰之象。形：指在地上的山川草木之形。见：显现。

⑥相摩：相切摩，相交错。刚柔相摩：从筮法说，指阴阳两爻相互交错；从事物说，指阳刚与阴柔两种势力互相逼迫摩擦。八卦相荡：从筮法说，指八卦相激荡，刚长则荡去柔，柔长则荡去刚。例如：乾卦三荡去一画阳爻，阴爻生起，则为巽卦三；坤卦三荡去一画阴爻，阳爻生长，则为震卦三。震、巽两卦象也互相激荡。由八卦的互相激荡形成六十四卦。从事物说，指八卦所象征的天、地、雷、风、水、火、山、泽相互激荡。

⑦鼓：鼓动。润：润泽。这两句是说，卦爻的变化，如雷电鼓动万物，风雨润泽万物，雷电和风雨互相推移。按取象说，震为雷，离为火，巽为风，坎为雨。震巽相对立，坎离相对立。其变化又如日月运行，一往一来相推移。又如一寒一暑，相推荡。

⑧这是从效法自然和社会的角度给八卦规定男女长幼之别。乾坤

为父母，震、艮、巽、兑、坎、离为六子。又按以少统多的原则，震三、坎三、艮三都是一刚二柔为阳卦，是三男，这叫做“乾道成男”。离三、巽三、兑三都是一柔二刚为阴卦，是三女，这叫做“坤道成女”。乾坤生六子，六子分男女，即天地生万物，万物无不分两性，得到乾道的成为阳性事物，得到坤道的成为阴性事物。

⑨知：主管。这是说，乾道主管事物的开端，坤道使万物成形。

⑩易：平易。知：智，等于说巧。简：简单。这是说，乾以平易为智，坤以简单为能。

⑪知：理解。这是说，乾平易则容易理解，坤简单则容易遵从。

⑫这是说，容易理解则受人亲近，容易遵从则可以发挥功效。

⑬这是说，受人亲近就可使它永恒不绝：发挥功效就可使它发扬广大。

⑭这是说，掌握了可永恒不绝的这一道理，就具备了“贤人”的德性；掌握了可发扬光大这一道理，就能创造出“贤人”的业绩。

⑮这是说，能做到易简，就等于掌握了天下之理。

⑯成位：指人居于一定的地位。其中：指天地之中。成位乎其中：是说懂得了易简之理，人在天地之中的作用就显示出来了。

【原文】

《易》与天地准，故能弥纶天地之道[①]。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故[②]。原始反终，故知死生之说[③]。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状[④]。与天地相似，故不违[⑤]。知周乎万物，而道济天下，故不过[⑥]。旁行而不流，乐天知命，故不忧[⑦]。

安土敦乎仁，故能爱[⑧]。范围天地之化而不过[⑨]。曲成万物而不遗[⑩]。通乎昼夜之道而知[⑪]。故神无方而《易》无体[⑫]。

（第四章）

【注释】

①《易》：指《易经》。准：等同，符合。弥纶：普遍包括。

②幽明：即阴阳。幽明之故：阴阳变化之理。

③原：考察。反：归结。原始反终：考察万事万物其所始，又复归其所终。死生之说：生死的原理。

④鬼：指气之归，即精气（阴阳之气）的消散。神：指气之伸，即精气的凝聚。这是说，人之始生，是精气聚而为形体；人之死，是魂升魄降精气溃散形变而化为无。因此了解所说鬼神的情况也就是精气消散凝聚的变化。

⑤相似：等于说等同。这是说，《易经》与天地等同，所以它不违背天地阴阳变化的规律。

⑥这是说，《易经》能周知万物，并能用它所阐明的阴阳变化规律去济助天下，因此它没有差错。

⑦旁：同“方”。乐天：顺应自然。知命：认识、承认、顺应客观规律。这是说，通晓《易经》所讲道理的人（即圣人），行为方正，不放任流荡，能认识顺应自然规律，所以不会有忧虑。

⑧这是说，通晓《易经》所讲的道理，就能安于所居之地，宽厚爱人，所以能泛爱民众。

⑨范围：包括。这是说，《易经》所讲的道理包括了天地间的一切变化而无所逾越。

⑩曲成：等于说间接成就。这是说，《易经》并不是直接去成就万

物，它是用象与辞反映思想，表达概念，象与辞代表什么不能定指，它要根据具体情况而定，所以是灵活的，适时而变的，万事万物它全能代表，没有什么事物它代表不了的。

⑪昼夜之道：即一阴一阳之道。这是说《易经》贯通阴阳对立转化规律而且能预知未来。

⑫神无方：从筮法说，指蓍草数目的变化无固定方向。从事物说，指“道”这个客观规律的变化非常神妙，它没有一定的方所。《易》无体：《易经》是反映“道”变化的，它的爻象变化无固定的形体。

【原文】

一阴一阳之谓道①。继之者，善也②。成之者，性也③。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣④。显诸仁，藏诸用⑤，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉⑥。富有之谓大业⑦。日新之谓盛德⑧。生生之谓易⑨。成象之谓乾。效法之谓坤⑩。极数知来之谓占⑪。通变之谓事⑫。阴阳不测之谓神⑬。

(第五章)

【注释】

①一阴一阳：即又阴又阳。从筮法说，指阴阳两爻不能孤立存在。从事物说，指天地万物都有阴阳两个对立面，这两个对立面又是互相转化的，阴可以变为阳，阳也可变为阴。道：阴阳对立面互相转化的过程和规律。

②这是说，承袭一阴一阳对立统一规律的就是善。

③这是说，凡是具备一阴一阳的，就完成其本性，即任何事物都包括卦爻象所象征的变化，都是又阴又阳，这就是事物完善的本性。

④之：指“道”。知：同“智”。鲜：少。这是说，一般人总是看不到事物的阴阳两面，仁者、智者都以自己所见的一面为道，老百姓天天利用这阴阳之道，却不知何为道。所以正确认识和了解道的人（即君子）是很稀少的。

⑤诸：相当于“之于”。这是说，阴阳（或说天地）造化万物的功德是明显易见的，而其具体作为却深藏难知。

⑥这是说，阴阳能鼓动万物的生长，但无所用心，没有意志；圣人有思想，为济世利民而忧虑。所以阴阳不与圣人同忧，其德性和业绩极为盛大。

⑦阴阳产生万物，包罗广大，因而说它富有，业绩伟大。

⑧日新：天天推陈出新，变化不已。盛德：阴阳生物不息，其德性隆盛。

⑨生生：阴极生阳，阳极生阴，互为相生。易：变易。

⑩法：形。这是说，阴阳生生不息，无形无体，是抽象的。《易经》中的乾坤两卦，却有形有象具体可见。所说的乾，为成其象，所说的坤，为效其形。

⑪极数：就是揲蓍求卦，极尽蓍策之数就成一卦。知来：预知未来。占：占卜。

⑫这是说，通晓阴阳变化之理，并能根据阴阳转化的规律来行事，这就叫做事业。

⑬这是说，阴阳对立转化，神速复杂，难以测度，这就叫做神。

【原文】

是故《易》有太极[①]。是生两仪[②]。两仪生四象[③]。四象生八卦[④]。八卦定吉凶。吉凶生大业[⑤]。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月[⑥]，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器，以为天下利，莫大乎圣人[⑦]，探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟[⑧]。是故天生神物，圣人则之[⑨]。天地变化，圣人效之[⑩]。天垂象，见吉凶，圣人象之[⑪]。河出图，洛出书，圣人则之[⑫]。《易》有四象，所以示也[⑬]。系辞焉，所以告也[⑭]。定之以吉凶，所以断也[⑮]。

(第十二章)

【注释】

①《易》：从筮法说，指《周易》或筮法。从事物说，指变易。太极：从筮法说，指占筮所用蓍草混在一起，尚未分开。从事物说，指天地未分之前，元气混而为一，即宇宙最初浑然一体的元气。

②两仪：从筮法说，指奇偶符号—— 与— —，即阴阳两爻。按揲蓍程序说，指把混在一起的四十九根蓍草分而为二。从事物说，指天地、阴阳。

③四象：从筮法说，指二是老阳，二是少阴，二是少阳，二是老阴，即在奇— 与偶— — 两符号上复生一偶一奇。按揲蓍程序，指“揲之以四”。从事物说，指春夏秋冬四时。春由少阳象征，夏由老阳象征，秋由少阴象征，冬由老阴象征。

④从筮法说，在“四象”之上再生一奇一偶，产生了卦的第三爻。

再生顺序是：☰乾、☱兑、☲离、☳震、☴巽、☵坎、☶艮、☷坤。八卦即形成。从事物说，指八卦所象征的天、地、雷、风、水、火、山、泽，这八种基本物质。

⑤这是说，八卦自叠和互叠，形成具备六爻的六十四卦以后，再根据六爻的当否乘承比应关系定出吉凶。人趋吉避凶，大业由此而生。

⑥法象：效法形象。变通：变化穷通。县：同“悬”。著明：彰明昭著。大：超过。

⑦富贵：指最高统治者君主。备物致用：具备众多之物广为百姓使用。立成器：设立成器具。

⑧赜（zé责）：烦杂。索：求。钩：取。致：犹推。亹亹（wěi猥）：勤勉不倦的样子。这是说，探讨事物的烦杂，求索事物的隐晦，钩取事物深奥之理，推及事物以达到目的，从而定出天下事物的吉凶，促成天下人奋勉前进的东西，没有超过蓍龟的。

⑨神物：指蓍龟。这是说，天生蓍龟两种神物，圣人取法于蓍，来创造筮法；取法于龟，来创造卜法。

⑩这是说，天地间万物有多种变化，圣人作八卦及六十四卦，用卦的变化象征（即仿效）天地万物的变化。

⑪见：示。这是说，天上悬垂日月之象，日有明暗，月有盈亏，示人以吉凶，圣人摹仿它，作六十四卦，卦象也有吉有凶。

⑫河：黄河。洛：洛水。汉人孔安国、刘向等说：伏羲时有龙马出于黄河，马背上有旋毛如星点，后一、六，前二、七，左三、八，右四、九，中五、十，称作龙图。伏羲取法它来画八卦生蓍法。夏禹治水时，有神龟从洛水出来，龟背上有裂纹，前九，后一，左三，右七，中五；前右二，前左四，后右六，后左八。裂纹如同文字，禹取法它写出了《尚书·洪范九畴》。这些说法没有事实根据，不可相信。北宋张载对此解释说：“作书契纹法，

犹地出图书。”意思是说，《易经》有卦画，如同地有地图。高亨解释为：河图的原意是指黄河之图，洛书的原意是指洛水之图，都是古代的地理书。这两种解释都有一定道理。

⑬四象：指少阳、老阳、少阴、老阴四种爻象。这是说，四象是用来显示事物阴阳刚柔及其变化的。

⑭这是说，圣人认为只有卦爻象，后世人不容易了解其意，故在卦爻象下写上卦爻辞，告诉人们取象之意。

⑮这是说，在卦爻辞中确定出吉、凶，使人能决断疑惑，趋吉避凶。

【原文】

子曰："书不尽言，言不尽意①。"然则圣人之意，其不可见乎？子曰："圣人立象以尽意，设卦以尽情伪②，系辞焉以尽其言③，变而通之以尽利④，鼓之舞之以尽神⑤。"乾坤，其《易》之缊邪⑥？乾坤成列，而《易》立乎其中矣⑦。乾坤毁，则无以见《易》⑧。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣⑨。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器⑩。化而裁之谓之变⑪。推而行之谓之通⑫。举而错之天下之民谓之事业⑬。是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象⑭。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻⑮。极天下之赜者存乎卦⑯。鼓天下之动者存乎辞⑰。化而裁之存乎变⑱。推而行之存乎通。神而明之存乎其人⑲。默

而成之，不言而信，存乎德行[20]。

(第十三章)

【注释】

①书：文字。意：思想。

②立象：设立爻象及其所象征的东西。例如：——，象阳：— —，象阴。情：情实。伪：虚伪。情伪：等于说诚伪。

③这是说，在卦爻象下边加上卦爻辞，能起到文字表达语言的作用。

④变：指爻象的变化。这是说，一爻象的变化，有变有通；爻象的变通显示所占之事的性质及其变化的趋势，指导人们趋利避害。

⑤神：指最高智慧。这是说，《易经》鼓舞人以尽其智慧。

⑥乾坤：指八卦中乾坤两卦卦象。易：双关语，既指《易经》这部书，又指《易经》讲的变易之道。缊：藏。乾坤两卦生成八卦，八卦生成六十四卦。《易经》是经卦乾坤相交相索的产物，它蕴藏着极其深奥的道理，所以说“乾坤，其易之缊邪”。

⑦成列：列成。这是说，乾坤两卦卦象一列成，阴阳矛盾对立与变易之道就存在其中了。

⑧这是说，如果把乾坤两卦卦象毁弃了，就没有办法看到阴阳矛盾对立与变易之道了。

⑨这是说，阴阳矛盾对立与变易之道不可见，则乾坤两卦卦象也几乎息灭了。

⑩而：读“以”。形而上：有形以上，意谓无形。形而下：意谓有形。道：从筮法说，指卦爻变化的法则。从事物说，指变化的规律。器：从筮法说，指卦象（或说卦画）。从事物说，指物的

形状。

⑪化：阴阳对立转化，即阴化为阳，阳化为阴。裁：裁制，犹如制约。这是说，无形而又抽象的“道”是阴阳对立面的统一，阴阳对立面的统一及互相转化又互相制约，这就叫做变。

⑫这是说，用阴阳对立转化而又互相制约的这种关系去处理具体事物，这就叫做通。

⑬举：等于说取。错：同“措”。措：施。这是说，取此阴阳变通之理而施行于天下人民，就叫做事业。

⑭赜：杂。拟：比类。这是说，圣人见到天下事物的复杂，从而模仿其形态画卦以分类，象征得很合宜，这就叫做卦象。

⑮会通：阴阳会合交通之处。典：典常。礼：同“理”。这是说，圣人见到天下事物的运动变化，并观察它的阴阳会合交通之处，在万变之中却有其不变的常理，把它提炼出来加以推行，画出爻象，并在爻象下边加上爻辞，来论断它是吉是凶，这就叫做爻。爻就是用爻的阴阳、位次、变化来仿效事物。

⑯极：极尽。存乎：在于。卦：指卦象。

⑰这是说，能鼓舞天下人民行动的就在于卦爻辞。

⑱上文讲“谓之变”是从作《易》的角度说其理，这里讲“存乎变”则是从学《易》的角度以知其用。

⑲神而明之：指通晓阴阳神妙变化。存乎其人：在于每个具体的人。

⑳默：不说话。这是说，不完全依靠语言文字就能成于心中，深信其理而不疑，就在于每个人的德行修养怎么样。

【简析】

以上各章，是《系辞》最重要的部分，它反映了《易传》的基本思想，即阴阳对立统一。为了便于理解，下面按

章进行分析。

《系辞》是以卦的形式摹拟客观世界万事万物，天地是宇宙的根本，所以第一章首先定乾、坤两卦来象征它。卦由爻象构成，爻有爻位、爻性，爻与爻之间形成各种关系。每卦设卦位、分刚柔、生吉凶，也都是用来明确卦的“模式”原则。

卦中刚柔两画是对立统一体，它们的“相摩”、“相荡”产生了八卦和六十四卦，其实质又代表了自然和社会的基本法则，即矛盾对立的法则和运动变化的法则。

矛盾对立法则，是指事物都是矛盾对立的，如天地、日月、寒暑、刚柔、动静、男女、尊卑等。天、日、暑、刚、动、男、尊又都归为阳性范畴；地、月、寒、柔、静、女、卑都归为阴性范畴。阴阳就代表了宇宙矛盾对立的两个方面，事物的类聚群分就是阴阳矛盾对立的表现。

运动变化法则是指：一、阴阳不分离，这是事物自身所包含的对立统一，是事物运动变化的根源。二、阳主阴从。这里谈的“天象”、“地形”等一切事物的变化，都是阴阳两种相反势力“相推”、“相摩”的必然结果。在两种势力斗争中，阳是主导，阴是基础，故在生成万物过程中，刚健阳性的天体起着创始、施予、主动和领导的作用，柔顺阴性的地体则起着完成、接受、被动和服从的作用。万物虽由天创始，还必须由地来养成。地又易随从，人们可以利用它扩大再生产。这样，地既有养成万物之能，又有生产物质之功。因此，天虽是主导，却离不开地这个基础。这也就是孤阳不始，独阴不生，只有对立的两极结合成一体才能发挥作用，这是客观

普遍性的规律。

再从认识论角度看，天创始万物是应时而变，地养成万物是顺天而育，都并不神秘、复杂，都是易简、有规律性的，是可以认识的。

上述体现了《系辞》作者朴素辩证思想和唯物主义可知论。可是他又认为，天的尊贵动刚属性及地的卑贱静柔属性都是不变的，这显然是形而上学。他还以此与社会现象相比附，认为自然界的尊卑秩序就是社会上贵贱等级制度的依据。男应处于尊贵地位，以刚健为吉，女应处于卑贱地位，以柔顺为吉。这就肯定了封建社会的男尊女卑，论证了封建主义宗法关系和等级制度的永恒性。

第四章是讲《易经》作者（即圣人）仰观天文、日月、星辰的运行，俯察地理、水、土、草、木的枯荣，又考察了万事万物其所始，复归其所终，因此他知道“幽明之故”即阴阳变化所以然之理，“死生之说”不外乎阴阳变化的一合一离，“鬼神之情状”不过是阴阳变化一往一来一屈一伸。这种阴阳对立转化观点是辩证法思想。又由仰观俯察，认识到（即“知”）“幽明之故”、“死生之说”、“鬼神之情状”观点，是通过眼的感觉到知的朴素唯物主义认识论。再有《易经》作者把对天地万物的认识用象与辞在《易经》中作了表述。象与辞是不定指的，灵活的，适时而变易的，而且这种变易不固定在某一方面，不居于一种格式，故《易经》代表了一切事物，包罗了天地万物变化的规律及其变易方法，能知未来的事变。人们通晓了《易》理，就能顺其自然发展的规律，乐而不忧，仁爱民众。这里夸大了《易经》的作用，有唯心主

义因素，但也体现了作《易》者已有了较高的抽象思维水平，并表现出《系辞》作者的人生及政治哲学是顺应自然，仁爱民众的。

第五章论述的内容在哲学史和易学史上都有重要的意义。“一阴一阳之谓道”这一重要命题有以下意义：

1．它是《周易》基本原理的概括。《周易》所讲的基本原理就是阴阳对立及其互相转化。例如，从卦象来说，奇偶两数，阴阳两爻，乾坤两卦，都是一阴一阳。其他卦象也是由一阴一阳所组成。从六子卦来看，震、坎、艮是阳卦，巽、离、兑是阴卦，一阴一阳，互相对立。从六十四卦来看，是三十二个对，也是一阴一阳。总之，离开阴阳对立，就没有六十四卦，也就没有《周易》。从卦爻变化来看，四象，即老阴（ ）、老阳（ ）、少阴（ ）、少阳（ ）的变易，本卦变为之卦及一卦之中刚柔上下往来等，都是一阴一阳，离开了阴阳变易，也就没有《周易》的变易法则。

2.“一阴一阳”是对事物性质及其变化方法的概括。《系辞》作者认为，从自然现象到人类社会生活，都存在着对立面，其对立面称为“一阴一阳”。例如，天为阳，地为阴；日为阳，月为阴；暑为阳，寒为阴；刚为阳，柔为阴；进为阳，退为阴；贵为阳，贱为阴；男为阳，女为阴；君为阳，民为阴；君子为阳，小人为阴等。对立的事物与卦爻一样，互相变通，这种变通也是一阴一阳。例如，日月有推移，寒暑有来往，行动有屈伸，处境有穷通，君子之道与小人之道互相消长等。

3. 从理论思维来说，“一阴一阳之谓道”，是我国古代哲

学两点论的代表。它承认事物存在着两重性，并要求人们从阴阳两面观察事物的性质，既要看到阳的一面，又要看到阴的一面，只看到对立的一面，是片面观点。

4.从历史意义来看，这一命题将西周末年以来的阴阳学说，从具体事物的论述，如天文学中太阳与月亮的盈虚，医学中寒疾与热疾等，抽象为表述事物对立性质的范畴，并把对立面的依存和转化，概括为“一阴一阳”，看成是事物的本性及其变化的规律。这是对先秦以来辩证思维发展的总结，是在古代哲学史上所作出的一大贡献，它对后来易学和哲学的发展起了深刻的影响。

这里讲的“生生之谓易”，也是一个辩证法命题，它是说，阳极生阴，阴极生阳，一消一息，转易相生，所以叫做变易。它深刻揭示了阴阳、刚柔对立统一的辩证规律，指明了阴阳矛盾的双方能够一消一息，对立转化，相易相生，因而能够推动万物生生不穷。这是把阴阳看成是事物运动变化本身所具有的推动力。在这种力量的推动下，事物都表现出变动不已之象。

这种变易之象及其规律都是可以认识的。这里讲的“通变之谓事”，就说明人们能通晓认识事物的变化，并能根据事物变化规律采取行动，改造客观世界。这表现了《系辞》作者朝气蓬勃、进取向上的思想。他坚信阴阳之道是可以探寻的，尽管一般人总是看不到阴阳两方面，或者见仁而不见智，或者见智而不见仁，以自己所见的一面为道，“故君子之道鲜矣”。但是，“鲜”并不是完全没有，他肯定有“君子之道”，即有能认识全面之道的君子。这是可知论。

第十二章叙述了筮法、《易经》创作过程及其目的。筮法、《易经》的创作，是圣人经过对复杂事物的探索，根据宇宙形成和发展变化过程，又受到河图、洛书的启示，借蓍草的神灵，制定了筮法，创作了《易经》。其目的是为了说明何为吉，何为凶，来指导人们的行动。

在讲筮法与《易经》创作过程中，象征性地说明了宇宙形成过程。宇宙最初是浑然一体的元气。元气经过变易又一分为二而凝聚成物质实体天地。天地不断运行，产生了四时，形成了阴阳矛盾对立统一的运动规律。由于天旋地转，寒暑迭迁，形成了八种基本物质。再由这八种物质变化为整个物质世界。这是一个物生物的运动变化过程。这说明宇宙由始至终，都是物质自身逐渐演化和发展起来的。而其动因，是物质自身的阴阳对立面的统一和斗争。这是古朴的唯物主义宇宙观。但《系辞》把“蓍龟”看成了探讨真理，决定一切的法宝，这又是神秘主义的。

第十三章讲了以下几方面内容和思想：

1. 阐述了文字语言的局限性及卦、爻象的灵活性。文字语言没有抽象、象征性，用它们表达就把事情说死了，说什么是什么，故不能尽意。卦、爻象具有抽象性，因而更具有灵活性。如乾可以象天、象马、象男等一切阳性的事物；坤可以象地、象牛、象女等一切阴性的事物。再加上文字说明，这样既有广泛的概括性，又有明确肯定性，既可尽人之意，又可反映客观事物变通不穷之理以尽利，指导人们趋吉避凶。这是对《易经》的溢美之辞，但也反映了古人模糊性的思维方式。

2. 说明了乾坤两经卦是八卦、六十四卦的根本，是阴阳矛盾对立与变易之道所蕴藏的地方。如果没有乾坤两经卦，就没有六十四卦即《易经》这部书，也就看不到阴阳矛盾对立与变易之道。乾坤两经卦的相互交索是产生各种卦象的总根源，说明了《易经》及其所摹写的客观世界的统一性和普遍联系性。六十四别卦作为乾坤之变的表现形式，又说明了《易经》及其所摹写的客观世界发展变化的复杂性和阶段性。

3. 阴阳矛盾对立及其变易之道，即法则，是无形的、抽象的。卦爻象及其所象征的事物，即器，是有形的、具体的。这说明了凡是物都有二重性，一是有可以看到的物质实体，二是它有内在的运动规律，表现出神妙莫测的作用，二者互相依存构成对立统一，成为体用表里。这就是形而上与形而下、道与器、体与用的关系，后来它们发展成中国哲学史上极为重要的范畴。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”这一命题在中国哲学史上产生了很大影响。

4. 抽象的规律对具体的现象具有支配作用，如果能够认识和运用这个无形之道，就可以帮助人们去把握变化，建立事业。这说明《系辞》是把自然和社会看做一个整体，社会现象与自然现象一样，也是一阴一阳，包含既对立又统一的两个方面，适用于自然界的原则，也适用于人类社会。因此，要把阴阳的对立作为认识一切事物运动变化的出发点。圣人正是以这种思想为指导，对自然和社会现象进行了观察，并用卦、爻象摹拟它们的形态，象征它们的性质，还在卦、爻象下系上辞语，说明何为吉，何为凶。其目的，是为了以此来指导人们的行动。

这里有“观物取象”，理论来自客观实践的古朴的唯物主义思想。但是，《系辞》把从观察自然和社会现象所提炼出来的阴阳对立统一的辩证法思想，纳入到了《易经》的结构模式，使辩证法走向了机械的形式主义。这不但使辩证法受到了窒息，而且使它披上了筮法的神秘主义外衣，带有宗教巫术的神秘性质。

从以上分析不难看出，《系辞》作者对《易经》这部筮书的义蕴和功用给予了不切实际地推崇，把反科学的宗教巫术说得神通广大，无所不能，从多方面反复地夸大其词，玄秘其说，神化其书。但通过这神秘主义的形式表达了许多哲学观点。尤其作者自觉地把天道、地道和人道作为自己的研究对象，从整体上对其进行哲学上的概括，表现了哲学思维力图摆脱宗教世界观的束缚，并由个别的哲学观点上升为哲学体系。在这个哲学体系中，有唯心主义、形而上学，也有朴素唯物主义观点和相当丰富而深刻的辩证法思想。这种瑕瑜互见、良莠并存的思想体系，对以后各派哲学家都产生了深远影响。

荀况：《荀 子》

【作者及作品简介】

荀子（约公元前298—前238），名况，字卿，又称荀卿或孙卿，战国末期赵国（今山西省南部）人，是百家争鸣的总结者，是新兴地主阶级杰出的唯物主义哲学家、无神论者。

荀子博学善辩，游历过不少国家，数次到过齐国，在著名的齐国都城稷下学宫讲学多年，先后三次担任稷下学宫的祭酒（学宫之长），享有很高的声望。后来因人诽谤，离齐去楚，楚国宰相春申君任命他为楚国的兰陵令。春申君被杀后，荀子也被免官，长期定居兰陵，从事著书讲学，直到终年。他的著作收在《荀子》一书中。

《荀子》又名《荀卿子》或《荀卿新书》，《汉书·艺文志》著录33篇，刘向《叙录》校定为32篇。一般认为，《大略》以下6篇是其弟子杂录，其余26篇是荀子自作。唐朝杨倞作《荀子注》，把这32篇分为21卷，各篇次序也有所调整。现存《荀子》一书，即是杨倞重新编排的本子。《天论》在《荀子》中占有重要地位，体现了荀子唯物主义哲学思想的本质。

荀子所处的时代，是全国的统一封建政权即将形成，割据局面即将结束的时代，社会生产力和自然科学都得到了前

所未有的发展，社会经济比较繁荣，新兴地主阶级对改造自然和改造社会充满了积极进取的精神。在学术界，出现了唯物主义思想高潮。天有没有意志，天能否主宰社会人事，是唯物主义哲学和唯心主义哲学普遍关心的问题。荀子在《天论》中站在唯物主义立场上，对天人关系问题进行了论述。他所阐发的唯物主义思想光辉，不但照耀着整个时代，而且对其后来的唯物主义思想和无神论思想的发展产生了巨大的影响。

《荀子》的注释本，除杨倞的《荀子注》以外，还有清代王先谦的《荀子集解》，现代梁启雄的《荀子简释》、杨柳桥的《荀子诂译》等。这里所选的《天论》，依据王先谦的《荀子集解》本。

天　论

【原文】

天行有常①，不为尧存，不为桀亡②。应之以治则吉，应之以乱则凶③。强本而节用，则天不能贫④，养备而动时⑤，则天不能病；修道而不贰⑥，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶⑦。本荒而用侈⑧，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全⑨；倍道而妄行⑩，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾⑪，袄怪未至而凶。受

时与治世同[12]，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也[13]。故明于天人之分，则可谓至人矣[14]。不为而成，不求而得，夫是之谓天职[15]。如是者，虽深，其人不加虑焉[16]；虽大，不加能焉[17]；虽精，不加察焉[18]；夫是之谓不与天争职[19]。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参[20]。舍其所以参[21]，而愿其所参[22]，则惑矣！列星随旋，日月递炤，四时代御[23]，阴阳大化[24]，风雨博施[25]，万物各得其和以生，各得其养以成[26]，不见其事而见其功，夫是之谓神[27]。皆知其所以成，莫知其无形[28]，夫是之谓天[29]。唯圣人为不求知天[30]。天职既立，天功既成，形具而神生[31]，好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情[32]。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官[33]。心居中虚以治五官[34]，夫是之谓天君[35]。财非其类，以养其类，夫是之谓天养[36]。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政[37]。暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶[38]。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣[39]，则天地官而万物役矣[40]。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天[41]。故大巧在所不为，大智在所不虑。所志于天者，已其见象之可以期者矣[42]；所志于地者，已

其见宜之可以息者矣[43]；所志于四时者，已其见数之可以事者矣[44]；所志于阴阳者，已其见知之可以治者矣[45]。官人守天而自为守道也[46]。

【注释】

①天：自然或自然界。行：运行，变化。常：自然运动变化的规律。

②这是说，自然界运行的规律并不因为有贤能的帝尧才存在，也不因为有昏乱的夏桀而消灭，即它是不依人的意志为转移的。

③应：适应，对待。之：指自然规律。治、乱：治指合理的措施；乱指不合理的措施。应之以治（或乱）：等于说以治（或乱）应之。

④强本：指加强农业生产。节用：节省费用。不能贫：不能使之贫。

⑤养备：供给的衣食等生活资料齐备充足。动时：按天时变化而活动。

⑥修：应当作“循”，即遵循。贰：应当作“忒（tè特）”，即差错。另一说，不贰指专一。这是说，遵循着自然、社会规律和准则办事就不会出偏差。

⑦饥字后原有“渴”字，依王念孙之说删。祆：同“妖”。祆怪：指自然界的怪异现象。

⑧这是说，农业生产荒废，日用消费奢侈。

⑨养略：供养减少，即供给的衣食等生活资料不足。罕：稀少。动罕：活动少。另一说，罕：借为“干”。干：犯，乱。动干：意思是说失时。此解与上文“动时”联系起来考虑文意较顺，当从。全：齐全。

⑩倍：同“背”，违背。

⑪薄（bó脖）：迫近，接触。

⑫受时：接受的天时。治世：太平盛世。这是说，人们在乱世所遇到的气候、节令等天时条件与治世是相同的。

⑬其道然：意思是说人们行为违犯了自然规律所招致的。

⑭天人之分：天与人的区分。至人：即下文所说的“圣人”。这是说，能了解自然和社会有不同的职能和运动规律的，那就可以叫做圣人。

⑮不为：不有意识去做。不求：不有目的去求取。天职：自然职能。

⑯如是者：像这样的事情，指“天职”。深：指圣人思虑深远。其人：指上文的“至人”。不加虑：不超越自然现象替天作思虑。

⑰大：指圣人的才能广大。不加能：圣人不施加才能，即不加干预。

⑱精：指圣人见识精明。不加察：圣人不予追究体察。

⑲不与天争职：不与自然争职能。

⑳时：指四时的变化。财：财富。治：指人掌握天时，利用地财的能力和办法。参：参与，配合。能参：指人能配合天地的职能。

㉑舍：抛弃。以：用。所以参：指人们用来配合“天时”、“地财”的“人治”，也就是指人在对自然斗争中的努力。

㉒愿：指望。所参：指“天时”、“地财”。这是说，只渴望天地的恩赐。

㉓列星随旋：群星相随运转。炤：同“照”。递炤：交替着照耀大地。四时代御：四季交替着向前进展。

㉔阴阳：指阴气和阳气。化：化育，生育。这是说，阴阳二气相反相成化生万物。

㉕博施：普遍地施及万物。

㉖其和：指列星、日月、四时、阴阳、风雨等自然现象互相调和的作用。其养：以上各种自然条件的滋养。

㉗其事：以上各种自然条件的作为。神：指自然界微妙的作用，神奇的变化。

㉘其所以成：大自然所作出的成绩。其无形：指大自然不露行迹的生成万物的过程。

㉙据下文，“天”应当作“天功”。天功：自然界的功绩。

㉚不求知天：指对无形迹可寻的自然生成过程，不作主观臆断。另一说，不希求了解天（自然）究竟是个什么样子。

㉛形：形体。神：精神。荀子认为，人由于自然的职能和功效才有了形体；人的形体具备了，精神也就随之而产生。

㉜臧：“同“藏”，蕴藏。焉：于此。天情：自然具有的情感。

㉝能各有接：人的耳、眼、鼻、口、身躯的功能都能够各自接触外物。不相能：感官的功能不能互相替代。天官：指人类自然具有的耳、目、鼻、口、身躯等感觉器官。

㉞中虚：指人的胸腔。治：统率。五官：耳、眼、鼻、口、身躯五种感官。

㉟天君：指心。古人错误地认为心是思维器官，像国君统率四方那样，对其他感觉器官起统率作用，所以荀子称心为“天君”。

㊱财：同“裁”，改造，利用。其类：指人类。非其类：与人类异类的万物。天养：自然供养。这是说，人类改造自然，利用人类以外的自然物来养活自己，这叫做“天养”。

㊲天政：自然政令。这是说，顺着人类生理的需要来奉养人们就是福，违背人类生理的需要来奉养人们就是祸。这种自然的制约如同社会上施行赏罚的政令，所以叫做“天政”。

㊳这是说，蒙蔽了自己的心，感官的享受与活动过度而没有节制，

不能务本节用，毁弃自然用来养人的东西，违背自然对人类生活的自然制约，好恶喜怒哀乐无节，从而丧失自然给于人的一切功能，这就叫做“大凶”。

㊴所为：指人所能为与所当为的事。所不为：指人所不能为与不当为的事。

㊵官：职守。这是说，天地都能为人类各尽其职，而万物都能供人役使。

㊶曲：周遍，各个方面。这是说，他的行事把各方面都治理得很好，他的生活样样都很安适，他的生命受不到伤害，这就叫做“知天”。

㊷志：同“识”，认识，研究。所志于天者：对天所认识的。已：同“以”，根据。下文三个“已”字同。见：同“现”，显现。下文三个“见”字同。见象：所表现出来的种种自然现象。期：预计，推测。

㊸宜：土地适宜，即适合于农作物生长的土壤条件。息：生息，繁殖生长。

㊹数：时序，指春耕、夏长、秋收、冬藏的农业季节性规律。事：从事，指农业生产劳动。

㊺知：应当作“和”，即调和，指阴阳相交所产生的和气。治：治理。

㊻官人：指掌管天文历法的官员。守天：指掌握天象和天时变化的规律。自为：指一般人自己应做的事。守道：遵循自然规律。

【原文】

治乱天邪？曰：日月、星辰、瑞历，是禹、桀之所同也[①]，禹以治，桀以乱，治乱非天也。时邪？曰：繁启蕃长于春夏，畜积收臧于秋冬，是又禹、桀之所

同也[2]，禹以治，桀以乱，治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非地也。诗曰："天作高山，大王荒之，彼作矣，文王康之。"[3]此之谓也。

天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广，君子不为小人匈匈也辍行[4]。天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣[5]。君子道其常而小人计其功[6]。诗曰："礼义之不愆，何恤人之言兮。"[7]此之谓也。

楚王后车千乘，非知也[8]；君子啜菽饮水，非愚也：是节然也[9]。若夫心意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也[10]。故君子敬其在己者而不慕其在天者[11]；小人错其在己者[12]而慕其在天者。君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进与小人之所以日退，一也[13]。君子小人之所以相县者在此耳[14]。

星队、木鸣[15]，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也[16]，怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之[17]。上明而政平，则是虽并世起，无伤也[18]；上暗而政险[19]，则是虽无一至

者，无益也。夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。物之已至者，人祅则可畏也[20]。楛耕伤稼，耘耨失薉，政险失民，田薉稼恶，籴贵民饥[21]，道路有死人，夫是之谓人祅。政令不明，举错不时，本事不理[22]，夫是之谓人祅。礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至[23]，夫是之谓人祅。祅是生于乱，三者错，无安国[24]。其说甚尔，其菑甚惨[25]。勉力不时，则牛马相生，六畜作祅，可怪也，而不可畏也[26]。传曰："万物之怪，书不说[27]。无用之辩，不急之察，弃而不治[28]。"若夫君臣之义，父子之亲，夫妇之别，则日切瑳而不舍也[29]。

雩而雨[30]，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也[31]。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉，在人者莫明于礼义[32]。故日月不高，则光晖不赫，水火不积，则晖润不博；珠玉不睹乎外，则王公不以为宝；礼义不加于国家，则功名不白[33]。故人之命在天，国之命在礼[34]。君人者隆礼尊贤而王，重法爱民而霸[35]，好利多诈而危，权谋、倾覆、幽险而

尽亡矣[36]。大天而思之，孰与物畜而制之[37]？从天而颂之，孰与制天命而用之[38]？望时而待之，孰与应时而使之[39]？因物而多之，孰与骋能而化之[40]？思物而物之，孰与理物而勿失之也[41]？愿于物之所以生，孰与有物之所以成[42]？故错人而思天，则失万物之情[43]。

【注释】

①瑞历：指日月星辰运行的历象。古代以历象为祥瑞，所以称“瑞历”。

②繁：众多。启：萌芽。蕃：茂盛。畜：同“蓄”，积聚。

③诗：指《诗经》，我国最早的诗歌总集。作：生成。高山：指岐山，在今陕西省岐山县东北。大王：即古公亶父，周文王姬昌的祖父，周族的部落领袖。荒：广大，引申为开辟。彼：指大王。作：创立基业。康：安居。引诗见《诗经·周颂·天作》。

④恶（wù务）：厌恶。辍（chuò绰）：废止，取消。匈：同“汹”。汹汹：形容声音吵闹。行：德行，正义的行为。

⑤常道：一定的规律。常数：一定的法则。另一说，永恒的形势。常体：一定的行为准则。

⑥道其常：遵守事物的常规。计其功：计较眼前的利益。

⑦“礼义之不愆”句，依《正名》篇中引同诗补。愆（qiān千）：过失，差错。恤（xù序）：顾虑。这句诗是说，不违反礼义，又何必担心别人说闲话呢？此诗已佚失。

⑧后车：侍从的车。乘（shèng胜）：一辆车套四匹马为一乘。千乘：等于说“千辆”。知：同“智”。

⑨啜（chuò辍）：吃。菽：豆类的总称，这里泛指粗粮。节然：适

然，偶然遇上。另一说，时运如此。

⑩若夫：至于。心意修：据《正论》篇，应当作“志意修”，指意志端正。志乎古：识于古，通晓古代。

⑪敬：严肃。另一说，看重。慕：羡慕，指望。这是说，君子看重自己的力量，并能发挥主观能动性，认真作好自己应作的事情，不指望自然的恩赐。

⑫错：同“措”，放弃。错其在己者：放弃自己的主观努力。

⑬一：都是同一个原因，即都是由对待人和自然的态度所决定。

⑭县：同“悬”，悬殊。

⑮队：同“坠”。星坠：流星陨落。木鸣：指树木因干燥爆裂作响。另一说，木因风而鸣。

⑯罕至者：很少发生的现象。

⑰党：古“傥”字，偶然。是：此，指日月有蚀，风雨不时等现象。

⑱上明：君王贤明。政平：政局安定。并世起：同时发生。

⑲上暗：君王昏暗。政险：政治险恶。

⑳物之已至者：已经发生的事物现象。祆：同“妖”。人祆：人为的灾祸。

㉑楛（kǔ苦）：粗劣。耘（yún云）：除草。耨（nòu）：锄草。薉（huì会）：应当作“岁”。失岁：失时。另一说，“耘耨失薉”当作“楛耘失岁”，“失岁”，收成不好。田薉：同“田秽”，田荒芜。籴（dí敌）：买粮食。

㉒错：同“措”。举错：采取的治国措施。不时：不适时。本事不理：不很好治理农业生产。

㉓内外：指男女，古时男主外事，女主内事。乖离：背离。寇难：外患内乱。

㉔三者错：上述三种人妖交错而来。

㉕尔：同“迩”，浅近。菑：同“灾”，灾难。这是说，关于人妖的道理虽然很浅近，但是这种灾祸却很凄惨。

㉖勉力不时：役使劳动力不适应农时。牛马相生：牛生马，马生牛。六畜：猪、马、牛、羊、狗、鸡。六畜作祆：六畜也会发生妖异现象。

㉗传：指古代文籍，即古书。书：史书。

㉘不急之察：不急需的考察。不治：不理睬。

㉙瑳（cuō搓）：同“磋”。切瑳：研究，琢磨。

㉚雩（yú于）：古代求雨时祭天祀神的仪式。

㉛食：通“蚀”。卜：古人灼龟甲、兽骨取兆以问吉凶叫做卜。筮（sh 谌）：古人用蓍草占卦以问吉凶叫做筮。得求：得其所求。文：文饰、粉饰。以文之：用来文饰政事。

㉜礼义：礼指以封建等级制度为基础的社会关系准则。按照礼去做就是义。

㉝赫：显赫，明亮。晖：光亮。博：广大，普遍。睹：应当作“曙”，明亮。白：显著。

㉞这是说，人的命运在于如何对待自然，国家的命运在于是否能正确对待礼。

㉟君人者：做国人君主的，即统治者。隆礼：崇尚礼。王（wàng忘）：用如动词，称王，成就王业，统一天下。霸：成就霸业，称霸于诸侯。

㊱权谋：玩弄权术。倾覆：搞颠覆活动。幽险：使用阴谋手段。

㊲大天：认为天伟大：尊崇天。思之：思慕天。孰与：哪赶上，哪如。物畜而制之：是说把天当作物来畜养并且控制它。

㊳从：顺从。颂：赞美、歌颂。天命：指天体和天时变化的规律。

制天命：掌握控制天的变化规律。

㊴望时：盼望时节。应时而使之：适应时节而且使用它。

㊵因物而多之：依据万物的自然发展而使物增多。骋能而化之：施展人的才能而去变革它。

㊶思物而物之：后一物字为动词。这是说，思念物而使物成为物。理物：治理物。

㊷愿：仰慕。愿于物之所生：羡慕万物所以生长之理。有：通“佑”，帮助，促进。成：成长。

㊸错：同“措”，置，放弃。错人：放弃人的努力。万物之情：万物的真实情况。

【原文】

百王之无变，足以为道贯[1]。一废一起，应之以贯，理贯不乱[2]。不知贯，不知应变[3]，贯之大体未尝亡也[4]。乱生其差，治尽其详[5]。故道之所善，中则可从，畸则不可为，匿则大惑[6]。水行者表深[7]，表不明则陷；治民者表道[8]，表不明则乱。礼者，表也。非礼，昏世也。昏世，大乱也。故道无不明[9]，外内异表[10]，隐显有常，民陷乃去[11]。

万物为道一偏[12]，一物为万物一偏，愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也。慎子有见于后，无见于先[13]；老子有见于诎，无见于信[14]；墨子有见于齐，无见于畸[15]；宋子有见于少，无见于多[16]。有后而无先，

则群众无门[17]；有诎而无信，则贵贱不分；有齐而无畸，则政命不施；有少而无多，则群众不化[18]。书曰[19]：“无有作好[20]，遵王之道；无有作恶[21]，遵王之路。”此之谓也。

【注释】

①百王：百代帝王，即历代帝王。道：指治理国家的基本原则。贯：一贯。这是说，历代帝王都没有变更的东西，就足可成为始终一贯的原则。

②这是说，一代废止，一代兴起，都可用这一贯的原则来应付这些时代的变化，道理一致，就不会产生混乱现象。

③应变：适应变化。

④大体：一般原则。亡：失效。

⑤这是说，国家混乱，是因为运用这一贯原则有差错；国家太平，是因为能周详地运用这一贯原则。

⑥道之所善：道所认为好的。中（zhòng重）：符合于道。畸（jī机）：偏离。匿（tè特）：同“慝”，差错。

⑦表：标志。表深：用标志表示出水的深度。

⑧表道：用标志显示出道。

⑨道无不明：这是说，有了礼作标准，道没有不能明白的。

⑩外内：外在的和内在的行为。另一说，外指外事，如战争。内指内事，即内政。异表：表，是标准的意思。异表，是说各有其不同的准则。

⑪常：常规。陷：灾祸。

⑫道：在这里既指大自然，也指礼。一偏：一个方面，一部分。

⑬慎子：即慎到，战国时期赵国人，前期法家的代表。他主张君

主要凭借权势实行法治，不讲任用贤能。荀子认为任用贤能是实行法治的先决条件，所以他说慎到“有见于后，无见于先”。

⑭诎：同“屈”。信：同“伸”。老子主张以屈为伸，以柔胜刚，所以荀子说他“有见于诎，无见于信”。

⑮齐：均等。畸：差别，不齐。墨子主张“兼爱”、“尚同”，幻想在阶级存在的条件下实现互爱互利，所以荀子说他“有见于齐，无见于畸”。

⑯宋子：即宋钘（jiān 坚），战国时期宋国人。他认为人情欲望少，不知人情欲望一般是多的，所以荀子说他“有见于少，无见于多”。

⑰门：门路，方向。无门：没有前进的方向。

⑱不化：得不到教化。

⑲书：即《尚书》，引文见《洪范》篇。

⑳无：同“毋”，禁止之词。无有：不要。作好：偏好，即以个人的爱好为爱好。

㉑作恶：偏恶，即以个人的厌恶为厌恶。

【简析】

《天论》全文可分三段，第一段，从“天行有常”至“官人守天而自为守道也”。荀子在这段里针对唯心主义者所宣扬的意志、主宰之天，提出了贯穿全篇的论纲——“明于天人之分”，即明确天和人的区别。天与人有什么区别呢？

首先，天是无意识的客观存在的自然界，人是有意识、有主观精神活动的。荀子认为，天是永恒运行着的自然界，它有自己的运动规律，它是不依人们的善恶或主观意志为转移的客观存在。天没有意志，没有目的，它的运行不象人那样

有所作为（“不为而成”），也不象人作事那样有一定追求（“不求而得”），天就是列星、日月、四时、阴阳、风雨等万物自然变化的现象。万物虽然都从天那里得到了它们所需要的营养，但这是天无所作为的自然造化。天有它的功用，但它的功用是依照它自己的规律盲目运行，并在无意之中使万物都能生成。由此看来，荀子是把天看做一个脱离人的意志的万物发生、变化的自然过程，是自然之天，物质之天。而人却是有意志、有目的、有主观能动性的。人事的吉凶祸福，社会的治乱安危，取决于人自身行动是否顺应自然规律，而不决定于自然之天。天不能主宰、干涉社会人事，人类社会有它自己的运动规律。

其次，天与人的职能不同。对此，荀子是从两方面阐述的。

1. 天产生了万物和人。荀子认为，天在自然界演化过程中产生了万物，同时也产生了人的形体。有了人的形体、器官，才有了人的精神，提出了“形具而神生”的唯物主义形神一元论的重要命题。人的形体、器官都是自然的物质结构，所以称耳、目、鼻、口、形为“天官”，称心为“天君”。人的精神因其依赖于自然形成的形体、器官而存在，所以称喜怒哀乐的精神现象为“天情”。“天官”、“天君”、“天情”，都说明了人的自然属性。而人的自然性又说明了人与自然界具有同一性，因此，人也受自然规律制约，顺其规律则得福，逆其规律则遭祸。

2. 人能“知天”，并与天地“能参”。荀子认为，人虽具有自然属性，但人又不同于其他自然物，他具有自然界所赋

予的感觉器官和思维器官，所以他能认识自然，即“知天”。所谓“知天”，就是“明于天人之分”，既能“知其所不为”，尊重自然，“不与天争职”，不超越自然规律而替天别有作为、另有体察；又能“知其所为”，即能根据天时、地财从事农业生产，管理好万物，只要人能做的，就尽力而为。要做到既顺应自然，又改造自然，使天地万物为人类服务，这就可以说“知天”。这是荀子对“知天”所作的朴素唯物主义解释。荀子又特别指出人有管理事物的办法，与天地“能参”，即能与天地相配合。人只要发挥自己的主观能动性，充分利用自然界提供的物质条件，按客观规律去进行活动，天地就可以为人所任用，万物也都可为人所役使。

从上述两方面可以看出，荀子在论述自然之天产生万物和人类社会时，强调的是天之能；在论述有为之人治理万物和人类社会时，强调的是人之能。人与天虽在生成上有联系，但在职能上有严格区别。人们认识到了这种区别，就可不畏天、不靠天，就能发挥人之能，按照天的运行规律而治天。

第二段，从“治乱天邪”至“则失万物之情”。这段运用天人相分的唯物主义自然观，批判了“天命”、“天志”等宗教迷信思想，并用自然界本身所固有的变化规律来说明自然现象，从而得出了无鬼神的结论。

荀子还认为，真正可怕的不是自然界的怪异现象，而是“人妖”。如农业生产的破坏，政治昏暗，伦常秩序的混乱等，都是“人妖”。这些妖如果发生，就会危害国家安全。因此荀子强调不要“错人而思天”，而要“敬其在己”，“骋能而化之”，“理物而勿失之”，即充分发挥人的职能作用，遵循着客

观规律“制天命”，裁万物。这一思想，正是新兴地主阶级朝气蓬勃，对前途充满信心的表现。但荀子夸大了圣王和“礼”的作用，表现出历史的局限性。

第三段，从“百王之无变”至“此之谓也”。在上段“隆礼”思想指导下，这段进一步强调“礼”的重要，并把“礼”与“道”等同起来。

荀子认为，事物有“废起”，社会有治乱，但在一切变化之中，却有不变的一贯之“道”在起作用。这个“道”就是“礼”。符合“道”或“礼”的，就是治世，否则就是乱世。因此，虽然“道”有隐有显，但“道”这个根本性东西是百世不变的。这是董仲舒的“天不变道亦不变”形而上学思想的先导。

荀子又认为，万物只是“道”或“礼”的一个方面，“道”或“礼”才是至高无上、无所不包的范畴。可是慎子、老子等各家对此“无知”，因此他对各家提出了批评。荀子批判了有意志的天，却又抬出了无所不包的“礼”，并认为只有掌握了“礼”的圣人、君子才能“物畜”“裁制”自然及其规律，从而陷入了唯心主义。

综上所述，《天论》的中心思想是“明于天人之分”，它是荀子自然观中的中心命题，是先秦以来天人关系理论的新飞跃。他在说明这个命题时，一方面强调了自然界的客观规律性，提出了“不与天争职”的科学主张；另一方面，他又强调要发挥人类认识和掌握自然规律的能力，去控制、改造、征服自然，使之为人类服务。在先秦诸子中，他第一个提出了“制天命而用之”的人定胜天的思想，在中国认识史上，第

一次冲决了天命神学的堤坝，提出了世界上的一切现象都是“天地之变，阴阳之化”的唯物辩证法思想，抹掉了天的神秘色彩，对天给以唯物主义解释，为后代唯物主义和辩证思想的发展建立了一个坚实的根基，为当时地主阶级消除割据局面，实现全国统一，奠定了理论基础。

韩非：《韩非子》

【作者及作品简介】

韩非（约公元前280—前233），韩国人。是战国末期新兴地主阶级杰出思想家，先秦法家思想的集大成者。

韩非出身于没落贵族，喜欢“刑名法术之学”。他口吃，口头表达能力很差，可是他擅长著书立说。他与李斯同为荀子的学生，李斯自认为不如韩非。

当时是诸侯分权的政治局面即将结束，郡县制将要完全取代分封制的过渡时期。在这种封建中央集权专制即将形成的形势下，韩非目睹了当时社会的尖锐矛盾，韩国日益削弱，曾多次上书韩王，提出了变法图强的主张。他为了实现自己的“立法术、设度数”的政治抱负，冒着“身危躯殆”的政治风险而奔走。但韩王没有采纳他的建议，反而宠信沽名钓誉的儒士。他对韩国变法不彻底，政治腐败痛心疾首。当时摆在他面前的任务是：在哲学上，需要对如何看待历史、古今、社会变革等重大问题作出回答；在政治上需要禁抑儒侠，裁制重人，把倚权自重执柄自为的重人近习，与惑乱人主动摇民心的儒墨是非，统合于君主的政治权力和赏罚的规范中，以树立一个合乎时代要求的客观法制的权威性，从而实现他的强固君权，富国强兵，完成霸王大业，一统天下的理想。面

对这一时代的挑战，韩非站在新兴地主阶级立场上，写了《五蠹》，提出了他的进化论的历史观及法、术、势相结合的法治理论，为建立一个专制主义的中央集权的封建统一国家奠定了理论基础。他还写了《孤愤》、《说林》、《说难》等，共55篇，后人编为《韩非子》一书。

他的著作传到秦国，秦始皇看后赞叹说："寡人得见此人与之游，死不恨矣！"于是秦国进攻韩国，索要韩非。公元前233年，韩非被遣去秦国，但李斯忌怕韩非在秦国取代他的职位，就和姚贾在秦始皇面前诋毁韩非，韩非因此被囚禁。不久，韩非在李斯、姚贾的迫害下服毒自杀于狱中。

《韩非子》的注释本，清代王先慎的《韩非子集解》，现代人陈奇猷的《韩非子集释》，梁启雄的《韩非子浅解》及南京大学中文历史哲学几个系校注的《韩非子校注》等都可以参阅。这里的选文，依据《韩非子校注》。

五　蠹

【原文】

上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢以避群害[①]，而民悦之，使王天下，号之曰有巢氏[②]。民食果蓏蚌蛤[③]，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏[④]。中古之

世，天下大水，而鲧、禹决渎[5]。近古之世，桀、纣暴乱，而汤、武征伐。今有构木钻燧于夏后氏之世者[6]，必为鲧、禹笑矣；有决渎于殷、周之世者，必为汤、武笑矣。然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古[7]，不法常可[8]，论世之事[9]，因为之备[10]。宋人有耕田者，田中有株，兔走触株，折颈而死，因释其耒而守株，冀复得兔[11]，兔不可复得，而身为宋国笑。今欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。

古者丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足[12]，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行，重罚不用，而民自治。今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙[13]。是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争，虽倍赏累罚而不免于乱[14]。

尧之王天下也，茅茨不翦[15]，采椽不斲[16]，粝粢之食[17]，藜藿之羹[18]；冬日麑裘[19]，夏日葛衣[20]；虽监门之服养，不亏于此矣[21]。禹之王天下也，身执耒臿以为民先[22]，股无胈，胫不生毛[23]，虽臣虏之劳，不苦于此矣[24]。以是言之，夫古之让天子者，是去监门之养，而离臣虏之劳也，故传天下而不足多也[25]。今之县令，一日身死，子孙累世絜驾[26]，故人重之。是以人之于

让也[27]，轻辞古之天子，难去今之县令者，薄厚之实异也。夫山居而谷汲者，膢腊而相遗以水[28]；泽居苦水者，买庸而决窦[29]。故饥岁之春，幼弟不饷[30]；穰岁之秋[31]，疏客必食。非疏骨肉爱过客也[32]，多少之实异也。是以古之易财[33]，非仁也，财多也；今之争夺，非鄙也，财寡也。轻辞天子，非高也，势薄也；重争土橐[34]，非下也，权重也。故圣人议多少、论薄厚为之政[35]。故罚薄不为慈，诛严不为戾，称俗而行也[36]。故事因于世，而备适于事[37]。

古者文王处丰、镐之间[38]，地方百里，行仁义而怀西戎[39]，遂王天下。徐偃王处汉东[40]，地方五百里，行仁义，割地而朝者三十有六国[41]。荆文王恐其害己也[42]，举兵伐徐，遂灭之。故文王行仁义而王天下，偃王行仁义而丧其国，是仁义用于古不用于今也。故曰：世异则事异[43]。当舜之时，有苗不服[44]，禹将伐之。舜曰："不可。上德不厚而行武[45]，非道也。"乃修教三年，执干戚舞[46]，有苗乃服。共工之战，铁铦矩者及乎敌，铠甲不坚者伤乎体[47]。是干戚用于古不用于今也。故曰：事异则备变[48]。上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。齐将攻鲁，鲁使子贡说之[49]。齐人曰："子言非不辩也[50]，吾所欲者土地也，非斯言所谓也。"遂举兵伐鲁，去门十里以为界。故偃王仁

义而徐亡，子贡辩智而鲁削[51]。以是言之，夫仁义辩智，非所以持国也[52]。去偃王之仁，息子贡之智，循徐、鲁之力使敌万乘[53]，则齐、荆之欲不得行于二国矣。

【注释】

①作：起来，出现。构木为巢：架起木头，作成鸟巢一样的住处。

②王（wàng旺）：称王，统治。有巢氏：传说中远古时代巢居的创始者。

③果：木本植物的果实。蓏（luǒ裸）：草本植物的果实。蚌（bàng棒）：同“蚌”。蛤（gé格）：蛤蜊。

④燧（suì碎）：用来取火的工具。钻燧：上古时代取火的方法。燧人氏：传说中远古时代钻木取火的发明者。

⑤鲧（gǔn滚）：传说中原始末期的一个部落的首领，禹的父亲。曾奉尧的命令去治理洪水，历时九年，没有成功，后被舜杀死。禹：古代传说中夏代的开国君王。他继续治水，历时八年，采取疏通河道的办法，导水入海，取得了成功。决：开掘，疏通。渎（dú读）：独流入海的江河。古称长江、黄河、淮河、济水为“四渎”。

⑥夏后：夏代的帝王。

⑦期：希望。修古：学习先王的古道。另一说，修应当作“循”，循古，即遵循古法。

⑧法：效法，模仿。常可：不变的成规。

⑨这是说，分析、研究现世的状况。

⑩这是说，依据现实的状况采取适宜的措施。

⑪株：树桩子。走：跑。因：于是。释：放下。耒（lěi垒）：古代

翻土用的农具。冀：希望。复：再。

⑫不事力而养足：不从事劳动而供养充足。

⑬大父：祖父。

⑭倍赏累罚：加倍奖赏，多次惩罚。

⑮翦：同“剪”。茅茨（cì次）不翦：用茅草芦苇盖的房顶而没有修剪整齐。

⑯采：木名，即栎（lì力）木。椽（chuán船）：房檐儿上承屋瓦的木。斲（zhuó浊）：砍削。

⑰粝（lì力）：粗米。粢（zī资）：稷，泛指粗粮。

⑱藜（lí梨）：草本植物，嫩叶可吃。藿（huò或）：豆叶。藜藿之羹：野菜汤。

⑲麑（ní尼）：小鹿。裘（qiú球）：皮衣。麑裘：用小鹿皮做的皮衣。这是说，冬天披鹿皮衣。

⑳葛：麻布。这是说，夏天穿麻布衣。

㉑监门：守门的人。服：指衣服。养：指食物。亏：少、薄。

㉒身：亲身。臿（chā插）：掘土农具。

㉓股：大腿。胈（bá拔）：肌肉。胫（jìng径）：小腿。

㉔臣虏：奴隶。

㉕传天下：把天下禅让给别人。多：称赞。

㉖絜（xié协）：结，系。絜驾：套马驾车。累世絜驾：世世代代都能有马车坐。

㉗让：让位。

㉘汲（jí及）：打水。谷汲：到山谷里打水。膢（lóu楼）腊：古代楚国风俗在二月举行祭祀饮食之神的祭礼，叫做“腊”；冬季十月（周朝十月，即夏历十二月）祭百神，叫做“腊”。这里泛指节日。遗（wèi味）：赠送。

㉙苦水：以水太多为苦。庸：同“佣”。买庸：雇人。决窦：挖沟

排水。

㉚饷（xiǎng 想）：给以饮食。

㉛穰（ráng 瓤）：庄稼丰熟。穰岁：丰收年。

㉜过客：过路人。

㉝易财：轻视财物。

㉞土橐（tuó驼）：土是“士”之误，谓做官。橐，同“托”，依托于权贵。士托，是依附于大官而仕的意思。

㉟议多少：考虑财物的多少。论薄厚：分析权势的轻重。

㊱戾（lì力）：暴虐。称（chèn 趁）：适合，相称。

㊲备：措施。这是说，事情因时代的发展而不同，措施要适合变化的时事。

㊳丰：周文王时的都城，在今陕西户县东北。镐（hào 浩）：在今陕西西安市西南，周武王迁都于此。

㊴地方百里：国土面积一百里见方。怀：安抚、笼络使之归附。西戎（róng 容）：周朝时候西方的少数民族。

㊵徐偃（yǎn 掩）王：徐国的君王。徐是西周时的一个诸侯国。周穆王时，徐国一度强大，它的国君自称偃王。汉东：汉水以东。

㊶割地而朝：割让地盘向他朝贡臣服。

㊷荆文王：荆是楚的别称，荆文王即楚文王。

㊸世异则事异：时代不同了，那么事情也要发生变化。

㊹有苗：有字是冠词。或称“三苗”，古代少数民族。

㊺上：通“尚”。上德：崇尚德治。这是说，崇尚德化还未能深厚，就要兴师动武。

㊻干：盾。戚：大斧。执干戚舞：拿着盾牌、大斧等兵器跳舞，指用礼乐德政去感化苗人。

㊼共（gōng 工）工：古代神话中的英雄人物，传说曾与颛顼（zhuān xū专虚）争帝。铁铦（xiān 先）：长矛一类的兵器。矩：通

"巨"，长。《韩非子校注》作"短"，不妥。这里依张觉的《韩非子全译》改。铠（kǎi 凯）甲：古代用来护身的战衣，用坚硬的皮子或金属制成。

㊽事异则备变：事情变化了，措施也要随之相应改变。

㊾说（shuì税）：游说，劝说。

㊿辩：有口才，说得动听。

51去：离开，距离。削：削弱。

52持：守，保住。非所以持国：不是用来保卫国家的东西。

53循：遵循，依靠。万乘（shèng 剩）：万辆兵车，这里指大国。

【原文】

夫古今异俗，新故异备[①]。如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御马旱马[②]，此不知之患也。今儒、墨皆称先王兼爱天下，则视民如父母。何以明其然也？曰："司寇行刑，君为之不举乐[③]；闻死刑之报，君为流涕。"此所举先王也[④]。夫以君臣为如父子则必治，推是言之，是无乱父子也。人之性情莫先于父母，皆见爱而未必治也[⑤]。虽厚爱，奚遽不乱[⑥]？今先王之爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉？且夫以法行刑，而君为之流涕，此以效仁[⑦]，非以为治也。夫垂泣不欲刑者，仁也；然而不可不刑者，法也。先王胜其法[⑧]，不听其泣，则仁之不可以为治亦明矣。

且民者固服于势，寡能怀于义。仲尼，天下圣人

也，修行明道以游海内，海内说其仁、美其义而为服役者七十人[9]。盖贵仁者寡，能义者难也。故以天下之大，而为服役者七十人，而仁义者一人。鲁哀公，下主也，南面君国[10]，境内之民莫敢不臣。民者固服于势，势诚易以服人[11]，故仲尼反为臣而哀公顾为君[12]。仲尼非怀其义，服其势也。故以义则仲尼不服于哀公，乘势则哀公臣仲尼[13]。今学者之说人主也，不乘必胜之势，而务行仁义则可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之数也[14]。

今有不才之子[15]，父母怒之弗为改，乡人谯之弗为动[16]，师长教之弗为变。夫以父母之爱、乡人之行、师长之智，三美加焉，而终不动，其胫毛不改[17]。州部之吏，操官兵，推公法，而求索奸人，然后恐惧，变其节[18]，易其行矣。故父母之爱不足以教子，必待州部之严刑者，民固骄于爱、听于威矣。故十仞之城，楼季弗能踰者，峭也[19]；千仞之山，跛牂易牧者，夷也[20]。故明王峭其法而严其刑也[21]。布帛寻常[22]，庸人不释；铄金百溢，盗跖不掇[23]。不必害，则不释寻常；必害乎，则不掇百溢。故明主必其诛也[24]。是以赏莫如厚而信，使民利之；罚莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固[25]，使民知之。故主施赏不迁，行诛无赦，誉辅其赏，毁随其罚，则贤、不肖俱尽其力矣[26]。

今则不然。以其有功也爵之，而卑其士官也[27]；以其耕作也赏之，而少其家业也[28]；以其不收也外之，而高其轻世也[29]；以其犯禁也罪之，而多其有勇也[30]。毁誉、赏罚之所加者，相与悖缪也[31]，故法禁坏而民愈乱。今兄弟被侵，必攻者，廉也；知友被辱，随仇者，贞也[32]。廉贞之行成，而君上之法犯矣。人主尊贞廉之行，而忘犯禁之罪，故民程于勇[33]，而吏不能胜也。不事力而衣食，则谓之能；不战功而尊，则谓之贤。贤能之行成，而兵弱而地荒矣。人主说贤能之行，而忘兵弱地荒之祸，则私行立而公利灭矣。

【注释】

①新故异备：新旧措施不同。

②急世：乱世。辔（pèi配）：马笼头和缰绳。策：马鞭子。駻（hàn汗）马：凶暴的马。

③司寇：古代掌管刑狱的官。不举乐：不演奏音乐，表示仁慈。

④举：推崇。

⑤先：超过。这是说，一般人的性情，没有比父母爱子更甚的了。父母对他们的子女都表现了爱，可是不一定能把子女管理好。

⑥奚：为什么。遽（jù巨）：就。

⑦效仁：表示仁爱。

⑧胜其法：以法为胜，看重法的作用。

⑨海内：四海之内，指天下。说：同“悦”。七十人：指孔子弟子。

⑩下主：不高明的君主。南面：面朝南坐。古代以面向南为尊位，喻指掌握国家政权。君国：统治一个国家。

⑪势诚易以服人：权势确实容易使人服从。

⑫顾：反而。

⑬乘势：凭借权势。臣仲尼：使仲尼为臣。

⑭列徒：众门徒，指孔子的七十二弟子。必不得：一定不能实现。数：道理。

⑮不才：品行不好，没有出息。

⑯谯（qiào 悄）：同“诮”，责骂，训斥。

⑰三美：三方面教化的好条件。胫毛不改：丝毫不改变。

⑱官兵：官府的兵器。求索：搜捕。节：节操，品行。

⑲仞（rèn 认）：古时以八尺为一仞。楼季：战国时魏文侯的弟弟，善于登高跳跃。踰（yú 于）：同“逾”，越过。峭（qiào 悄）：又高又陡。

⑳跛（bǒ 簸）牂（zāng 脏）：瘸腿的母羊。夷：平。

㉑峭其法：设立严峻的法令。

㉒帛（bó 伯）：丝织品。寻常：古代以八尺为一寻，两寻为一常。

㉓铄（shuò 烁）：熔化。溢：同“镒”，古代以二十两（另一说二十四两）为一镒。跖（zhí 直）：春秋末期奴隶起义的领袖，旧时被剥削阶级诬蔑为“盗跖”。掇（duō 多）：拾取。

㉔必其诛：必定实施诛罚。

㉕一而固：统一而且坚定不移。

㉖誉辅其赏：用赞誉辅助奖赏。毁随其罚：用贬斥配合刑罚。不肖：不贤。

㉗爵之：给他爵位。卑：鄙视。士：同“事”。士官：如同说做官。

㉘少：作动词，轻视的意思。家业：指农业。

㉙不收：不接受官爵，即不做官。外之：排斥他。高其轻世：推崇那些轻视世俗的人。

㉚多：作动词，赞美。

㉛缪：同“谬”。相与悖（bèi背）缪：互相矛盾，颠倒错乱。

㉜廉：正直。贞：忠实。这是说，看到兄弟被人侵害，一定要帮助反攻，这被认为是正直的行为；看到知己朋友被人侮辱，跟着一道进行报复，也被认为是忠实的举动。

㉝程：同“逞”，指私斗。

【原文】

儒以文乱法[1]，侠以武犯禁，而人主兼礼之[2]，此所以乱也。夫离法者罪，而诸先生以文学取[3]；犯禁者诛，而群侠以私剑养[4]。故法之所非，君之所取；吏之所诛，上之所养也。法、趣、上、下，四相反也[5]，而无所定，虽有十黄帝不能治也[6]。故行仁义者非所誉，誉之则害功[7]；文学者非所用，用之则乱法。楚之有直躬，其父窃羊，而谒之吏[8]。令尹曰[9]：“杀之！”以为直于君而曲于父，报而罪之[10]。以是观之，夫君之直臣，父之暴子也[11]。鲁人从君战，三战三北[12]。仲尼问其故，对曰：“吾有老父，身死莫之养也。”仲尼以为孝，举而上之[13]。以是观之，夫父之孝子，君之背臣也[14]。故令尹诛而楚奸不上闻[15]；仲尼赏而鲁民易降北。上下之利，若是其异也，而人主兼举匹夫之行，而求致社稷之福，必不几矣[16]。

古者苍颉之作书也，自环者谓之私[17]，背私谓之公[18]，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。今以为同

利者，不察之患也。然则为匹夫计者，莫如修仁义而习文学。仁义修则见信，见信则受事[19]；文学习则为明师，为明师则显荣[20]。此匹夫之美也。然则无功而受事，无爵而显荣，有政如此，则国必乱，主必危矣。故不相容之事，不两立也。斩敌者受赏，而高慈惠之行[21]；拔城者受爵禄，而信兼爱之说；坚甲厉兵以备难，而美荐绅之饰[22]；富国以农，距敌恃卒[23]，而贵文学之士；废敬上畏法之民，而养游侠私剑之属。举行如此，治强不可得也。国平养儒侠，难至用介士，所利非所用，所用非所利[24]。是故服事者简其业，而游学者日众[25]，是世之所以乱也。

且世之所谓贤者，贞信之行也；所谓智者，微妙之言也[26]。微妙之言，上智之所难知也。今为众人法，而以上智之所难知，则民无从识之矣。故糟糠不饱者不务粱肉，短褐不完者不待文绣[27]。夫治世之事，急者不得，则缓者非所务也。今所治之政，民间之事，夫妇所明知者不用，而慕上知之论，则其于治反矣[28]。故微妙之言，非民务也。若夫贤贞信之行者，必将贵不欺之士[29]；不欺之士者，亦无不欺之术也。布衣相与交[30]，无富厚以相利，无威势以相惧也，故求不欺之士。今人主处制人之势，有一国之厚，重赏严诛，得操其柄，以修明术之所烛[31]，虽有田常、子罕之臣，

不敢欺也[32]，奚待于不欺之士？今贞信之士不盈于十，而境内之官以百数，必任贞信之士，则人不足官[33]。人不足官，则治者寡而乱者众矣。故明主之道，一法而不求智，固术而不慕信[34]，故法不败，而群官无奸诈矣。

今人主之于言也，说其辩而不求其当焉；其用于行也，美其声而不责其功。是以天下之众，其谈言者务为辩而不周于用[35]，故举先王言仁义者盈廷，而政不免于乱；行身者竞于为高，而不合于功[36]，故智士退处岩穴，归禄不受[37]，而兵不免于弱。兵不免于弱，政不免于乱，此其故何也？民之所誉，上之所礼[38]，乱国之术也。今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之[39]，而国愈贫，言耕者众，执耒者寡也；境内皆言兵，藏孙、吴之书者家有之[40]，而兵愈弱，言战者多，被甲者少也[41]。故明主用其力，不听其言；赏有功，必禁无用。故民尽死力以从其上。夫耕之用力也劳，而民为之者，曰：可得以富也。战之为事也危，而民为之者，曰：可得以贵也。今修文学，习言谈，则无耕之劳而有富之实，无战之危而有贵之尊，则人孰不为也？是以百人事智[42]而一人用力。事智者众则法败；用力者寡则国贫。此世之所以乱也。

故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之

语，以吏为师；无私剑之捍[43]，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功[44]，为勇者尽之于军。是故无事则国富，有事则兵强，此之谓王资[45]。既畜王资而承敌国之亹[46]，超五帝侔三王者，必此法也[47]。

今则不然。士民纵恣于内[48]，言谈者为势于外[49]，外内称恶，以待强敌，不亦殆乎[50]！故群臣之言外事者，非有分于从衡之党[51]，则有仇雠之忠[52]，而借力于国也。从者，合众弱以攻一强也；而衡者，事一强以攻众弱也。皆非所以持国也[53]。今人臣之言衡者，皆曰："不事大，则遇敌受祸矣[54]。"事大未必有实，则举图而委，效玺而请兵矣[55]。献图则地削，效玺则名卑。地削则国削，名卑则政乱矣。事大为衡，未见其利也，而亡地乱政矣。人臣之言从者，皆曰："不救小而伐大，则失天下[56]，失天下则国危，国危而主卑。"救小未必有实，则起兵而敌大矣[57]。救小未必能存，而伐大未必不有疏[58]，有疏则为强国制矣。出兵则军败，退守则城拔[59]。救小为从，未见其利，而亡地败军矣。是故事强，则以外权士官于内[60]；救小，则以内重求利于外[61]。国利未立，封土厚禄至矣[62]；主上虽卑，人臣尊矣；国地虽削，私家富矣。事成，则以权长重；事败，则以富退处[63]。人主之听说于其臣，事未成则

爵禄已尊矣，事败而弗诛，则游说之士孰不为用矰缴之说而侥幸其后[64]？故破国亡主以听言谈者之浮说。此其故何也？是人君不明乎公私之利，不察当否之言，而诛罚不必其后也[65]。皆曰："外事，大可以王，小可以安[66]。"夫王者，能攻人者也；而安，则不可攻也。强，则能攻人者也；治，则不可攻也。治强不可责于外，内政之有也[67]。今不行法术于内，而事智于外，则不至于治强矣。

鄙谚曰："长袖善舞，多钱善贾[68]。"此言多资之易为工也[69]。故治强易为谋，弱乱难为计。故用于秦者，十变而谋希失[70]；用于燕者，一变而计希得。非用于秦者必智，用于燕者必愚也，盖治乱之资异也。故周去秦为从，期年而举[71]；卫离魏为衡[72]，半岁而亡。是周灭于从，卫亡于衡也。使周、卫缓其从衡之计，而严其境内之治，明其法禁，必其赏罚，尽其地力以多其积，致其民死以坚其城守[73]，天下得其地则其利少，攻其国则其伤大[74]。万乘之国莫敢自顿于坚城之下，而使强敌裁其弊也[75]。此必不亡之术也。舍必不亡之术而道必灭之事[76]，治国者之过也。智困于外而政乱于内，则亡不可振也[77]。

民之政计，皆就安利如辟危穷[78]。今为之攻战[79]，进则死于敌，退则死于诛，则危矣。弃私家之事而必

汗马之劳[80]，家困而上弗论，则穷矣。穷危之所在也，民安得勿避？故事私门而完解舍[81]，解舍完则远战，远战则安。行货赂而袭当涂者则求得[82]，求得则私安，私安则利之所在，安得勿就？是以公民少而私人众矣[83]。

夫明王治国之政，使其商工游食之民少而名卑，以趣本务而外末作[84]。今世近习之请行[85]，则官爵可买；官爵可买，则商工不卑也矣。奸财货贾得用于市[86]，则商人不少矣。聚敛倍农而致尊过耕战之士，则耿介之士寡而商贾之民多矣[87]。

是故乱国之俗：其学者，则称先王之道以籍仁义[88]，盛容服而饰辩说[89]，以疑当世之法，而贰人主之心[90]。其言谈者，为设诈称，借于外力，以成其私，而遗社稷之利[91]。其带剑者，聚徒属，立节操，以显其名，而犯五官之禁[92]。其患御者，积于私门[93]，尽货赂，而用重人之谒[94]，退汗马之劳。其商工之民，修治苦窳之器，聚沸靡之财[95]，蓄积待时，而侔农夫之利[96]。此五者，邦之蠹也[97]。人主不除此五蠹之民，不养耿介之士，则海内虽有破亡之国，削灭之朝，亦勿怪矣。

【注释】

①文：文学，古代的文献经典。这里指商周以来奴隶制的一些典章制度。

②侠：游侠刺客。禁：禁令。礼：作动词，尊重，给以礼遇。

③离：同“罹（lí离）”，触犯。诸先生：指上文的“儒”。以：凭借。文学：这里指儒家所传授的“六艺”。取：博取官职。

④私剑：为私人效力的刺客。养：被豢养。

⑤趣：同“取”。这是说，法律所禁止的，是君主所取用的，君上所允许收养的，是臣下所制裁的，法、取、上、下四个方面恰恰相反。

⑥无所定：没有固定的准则。黄帝：传说中原古时代的帝王。

⑦功：指耕战之事。

⑧楚之有直躬：楚国有个正直的名叫“躬”的人。谒（yè叶）：报告。

⑨令尹：楚国的官名，相当于后代的宰相。

⑩报而罪之：宣判了他的罪。

⑪暴子：不孝之子，逆子。

⑫北：败逃。三战三北：屡次打仗，屡次败逃。

⑬举而上之：推举使他居于上位，即做了官。

⑭背臣：违背君主命令的臣子。

⑮不上闻：不向上报告。

⑯社稷：指国家。几：希望。

⑰苍颉（jié杰）：传说是黄帝时候的史官，汉字的制造者。作书：造字。环：同“营”。自营：个人打算。

⑱《说文》“公”字下说：“从‘八’、从‘厶’，‘八’犹‘背’也。”“厶”古“私”字。这是说，公是与私相违背的。

⑲见信：被信任。受事：任职。

⑳为明师：成为高明的老师。显荣：有名望和荣誉。

㉑高慈惠之行：尊崇仁慈惠爱的私人品行。

㉒厉：同“砺”，磨。厉兵：磨利武器。荐：借为“搢（jìn晋）”，插。绅：衣带。荐绅：缓带、插笏的儒服，与武装相反。这是

说，一方面号召民众准备着坚韧的铠甲和锋利的兵器来防备战争，另一方面又讲究朝服大带的文人装饰。

㉓距：同“拒”，抵抗。恃：倚仗。

㉔难至：发生战争的时候。介士：穿铠甲的士兵。利：养。

㉕服事者：指农民与战士。简其业：懈怠其职业。游学者：指游侠和儒生。

㉖贞信：诚实不欺。微妙：深奥玄妙。

㉗务：追求。粱肉：指精美的饭菜。褐（hè贺）：粗布衣。文绣：有花文和刺绣的华丽衣服。

㉘其于治反：它对于治理国家是违反的。

㉙贤：称颂，看重。贵：推崇。

㉚布衣：平民。

㉛操其柄：掌握权柄。烛：照，洞察。以修明术之所烛：用高明的权术来洞察一切。

㉜田常：即田成子，又叫陈成子或陈恒，春秋末在齐国执政，公元前481年杀了齐简公，掌握政权。子罕：战国时宋国大臣，姓戴，名皇喜，字子罕，曾杀死宋桓侯，夺取了政权。

㉝人不足官：人数不够官员名额的需要。

㉞一法：专一用法治国。固术：坚决使用术治。

㉟辩：说话动听。不周于用：不切合实用。

㊱行身：如同说“立身”。为高：装作清高。

㊲退处岩穴：隐居山林之间。归禄不受：归还奉禄，辞官不做。

㊳誉：称赞。礼：尊重。

㊴商：商鞅，相秦孝公，封于商邑。管：管仲，名夷吾，相齐桓公。商、管之法：指商鞅、管仲的法令书籍。

㊵孙：孙武，是战国时期著名军事家。吴：吴起，战国时期著名军事家。孙、吴之书：指孙武、吴起的兵法著作。

㊶被：同“披”。
㊷事智：指修文学，习言谈。
㊸捍：同“悍”，强暴。无私剑之捍：禁止游侠刺客的强暴。
㊹轨于法：遵守法令。动作者：从事劳动的人。功：指搞好农业生产。
㊺王资：成就王业的依据、资本。
㊻畜：同“蓄”，积累。承：借为“乘”，趁机。亹（xìn信）：同“衅”，破绽，裂痕，弱点。
㊼五帝：指黄帝、颛顼、帝喾（kù酷）、尧、舜。侔（móu谋）：比，等同。三王：指夏禹、商汤、周文王。
㊽士民纵姿于内：儒生与游侠刺客在国内放纵姿肆，违法乱纪。
㊾言谈者为势于外：纵横家在国外造成势力。
㊿称：举。称恶：做坏事。殆（dài代）：危险。
51分：从属。从：通“纵”。衡：通“横”。从衡之党：指鼓吹合纵、连横的纵横家。合纵，就是从南到北的楚、齐、韩、赵、魏、燕六个诸侯国联合起来，共同抵抗西方的强大秦国。连横，就是向西与强秦亲善，求得保护。
52仇：报复。雠（chóu仇）：同“仇”，仇敌。忠：心，思想。
53持国：保持住国家。
54事大：事奉、从属于大国。
55实：指实利。委：交给，奉献。举图而委：把地图呈献于大国，即割让国土。效：献。玺（xǐ喜）：官印。
56小：指六国。失天下：失掉天下人心。
57敌大：与秦为敌。
58疏：疏忽。
59拔：被攻破。
60以外权：依靠外国的权势。士官于内：在国内取得官位。

㉑以内重：利用国内的权力。求利于外：在国外谋取私利。

㉒封土厚禄至：指人臣的封地和厚禄已达到极顶。

㉓以权长重：凭借权势长期居重位。以富退处：依靠财富退隐享乐。

㉔矰（zéng曾）：短箭。缴（zhuó茁）：系在箭杆上的绳子。矰缴：捕鸟的器具。矰缴之说：指猎取功名富贵、投机取巧的虚言浮辞。侥幸其后：侥幸获得富贵。

㉕诛罚不必其后：产生坏的后果不一定施加诛罚。

㉖这是说，进行外事活动，收效大就可以称王于天下，收效小也可以安全自保。

㉗责：求。这是说，治和强都不能通过外事活动谋求，而须有好的内政。

㉘鄙谚：通俗的谚语。贾（gǔ古）：做生意。

㉙资：凭借，帮助，条件。工：同“功”。多资之易为工：多所凭借，即利用多种条件，做事情就容易取得成功。

㉚十变：指情况变化十次。希：通“稀”，很少。

㉛周：指西周君。这时东周王朝已分为西周、东周两个小国。周去秦为从：西周背离秦国加入合纵阵营。期（jī基）年：周年。举：攻陷，攻破。

㉜这是说，卫国原来附于魏国，后又背离魏与秦国连横。

㉝严：加紧，认真地。致其民死：使其民拼命。

㉞这是说，别的国家夺取了他们的土地，所得到的利益很小，而攻打他们的都城，所付出的伤亡却很大。

㉟顿：困顿。裁：制。弊：疲惫。裁其弊：乘其疲惫之机加以制裁。

㊱道：实行。

㊲振：挽救。

⑱政：通“正”。政计：正常的打算。如：而。辟：同“避”。
⑲为之：如同说“使之”。
⑳汗马之劳：指为国家作战的劳苦。
㉑私门：指有权有势的豪门大族。完：具备。解舍：解除，指免除兵役。完解舍：具备免役的条件。
㉒袭：因袭，依附。当涂者：执政掌权的人。
㉓公民：指为公家出力的人。
㉔以：因力。趣：同“趋”，趋向，从事。本务：指农业生产。外：疏远。末作：指工商。
㉕近习：君主左右亲近的人。请行：意思是请托，行贿。
㉖奸财：非法得到的财物。货贾（gǔ古）：经商，贩卖。
㉗耿介之士：规规矩矩的人。
㉘学者：指儒家和墨家学者。籍：同“藉”，凭借。
㉙盛容服：讲究容貌服饰。饰辩说：修饰巧辩邪说。
㉚贰人主之心：动摇君主实行法制的信心。
㉛为：通“伪”。为设诈称：虚构欺诈，诡称古事。遗：弃。
㉜带剑者：指游侠刺客。徒属：门徒同伙。五官：指司徒、司马、司空、司士、司寇等五种官职。禁：禁令。
㉝患：害怕。御：驾车，指驾兵车作战。患御者：指逃避兵役的人。
㉞重人：掌握大权的人。谒：请求。这是说，尽量行使贿赂请托有重大权势的人。
㉟窳（yǔ羽）：败坏，不坚固。苦窳之器：粗劣的器具。沸靡：奢侈。
㊱蓄积：囤积居奇。侔：同“牟”，侵取之义。
㊲蠹（dù杜）：蛀虫。

【简析】

“五蠹”是指学者（儒生）、带剑者（游侠刺客）、言谈者（纵横家）、患御者（逃避服兵役的人）和商工之民（投机营利的工商业者）五种人，韩非认为他们不事耕战，是五种社会蠹虫，应予铲除。

全文可分三段，第一段，从“上古之世”至“则齐、荆之欲不得行于二国矣”。这段思想主要有以下几点：

1. 历史是不断进化、发展的，其发展分为上古、中古和近古三个时代。上古时代是人少兽多，人民食生，需要解决如何使人民避免禽兽、疾病伤害的问题。圣人“有巢氏”教导人民构木为巢，躲避禽兽的伤害；“燧人氏”教导人民钻木取火，改善饮食，避免疾病。中古时代天下发大水，鲧、禹疏通河道，带领人民治水。近古之世，夏桀、商纣残虐人民，商汤、周武王起兵讨伐这两个暴君。这些论述表明，韩非已认识到这三个时代各有其时代特点，所需要解决的问题各不相同，解决问题的方法也不同，并由此得出重要论断：“圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”这是韩非历史观上的重要辩证法观点。

2. 人类社会发展是一个从不争到争的发展过程，而引起争夺的原因是生活资料的增长远远落后于人口的增长，财富和人口的多少是社会制度、道德面貌各不相同的根源。韩非认为，古时“人民少而财有余，故民不争”；后来“人民众而财货寡”，财物不够分配，所以发生争夺。要使民不争，国不乱，必须考虑财富多少，供养厚薄，把它作为制定政策的根据，作到“事因于世，而备适于事”。这说明韩非已观察到一

些社会经济和政治的关系，看到了物质利益对政治、道德的影响，并试图从经济和政治的原因解释社会的发展，这比君权神授的观念前进了一大步。但他对社会发展状况的描绘有的不符合事实，上古没有争夺不是因为财多，而是由于没有私有财产，没有发生阶级分化。

3．时代不同，事情也不同，政策、措施应随着事情的变化而不断变化，要研究当世的问题，根据现实的实际情况制定政策，并采取与政策相适合的措施。这就是韩非所提出的"世异则事异"、"事异则备变"精辟论点的涵义。他反对遵行古法，墨守成规，嘲笑了"法先王"等颂古非今的保守派和历史循环论。这些思想反映了历史发展的某些实际和战国时期社会变革的客观要求，是符合历史发展的辩证法的。他还把历史的发展分为"上古竞于道德，中古逐于智谋，当今争于气力"。这样分虽然不符合事实，但是他已认识到了人类社会是一个发展过程，强调历史发展变化，这是历史进化论，是有合理之处的。他所说的"当今争于气力"，是战国争雄实力竞赛的反映。他认为，在列国相争的今天，没有气力就不能自存，仁义道德只能行于古，而不能行于今。当今必须以法制代替儒家的仁义。

第二段，从"古今异俗"至"则私行立而公利灭矣"。在这段，韩非以上段所阐述的进化的历史观为理论根据，进一步论述了他的法治主张，批判了儒墨两家的仁义礼治观点。具体内容主要有两个方面。

一、法治的必要性。对此，韩非是从以下几方面论述的：

1．从理论与现实情况来说，古今有不同的社会习俗，新

旧时代有不同的政治措施。如果还想用过去的仁政、王道来治理当今的"急世之民",不可能治理好,因为只靠仁爱的感情,是不能感化人民的。

2. 从人的本性来说,韩非认为人性是恶的,世界上"贵仁者寡,能怀义者难",人性皆趋利自为。因此,靠人民自修为善是不可能的,必须靠赏罚的威势才足以使人民不为非,才能统一人们的思想行动。

3. 从仁治与法治的社会效果来看,仁治不如法治有效。韩非认为,人性既然是自私的,用仁治违背了人情的好恶,不足以打动人心,它没有以利害矫正人性的效力。他以"不才之子"为例对此作了论证,并据此得出论断:"民故骄于爱,听于威矣。"权衡爱与刑的实际效果,只有严刑才是治民之道。

4. 从国家、人民的长远利益来看,只有法治才能维护国家与人民的长远利益。所谓法治就是要用刑罚对犯法者进行制裁,这种制裁是要凭借君主的权威强制执行,当刑者不可不刑,这样可起到杀一儆百的作用,从长远来看是有利的。否则,会使犯法者逍遥法外,对国家和人民会带来更大的破坏。

二、如何实行法治。对此韩非主张首先要制定厚赏重罚的法律条文,对有功者要给予很多奖赏,使他得到利益;对犯罪者要加重惩罚,使人民畏惧,不敢再犯罪。而且所制定的法令条文要"一而固",即相互间不可有矛盾,要有逻辑的一致性和稳定性,不能朝令夕改,使民不知所从。还要"使民知之",人民了解法令条文后,才能依法而行,使法令产生普遍的强制性与客观的权威性。其次,在执行上,要信赏必罚。即赏罚完全按照所制定的法令条文来衡量,凡有利于君

主、国家，而且合乎法令的，必须赏；反之，必须罚。法令是决定赏罚轻重的唯一标准与最高原则，不容许有无功的受赏，有罪的得不到惩罚的事情发生。除此之外，还必须要“乘势”。韩非所讲的“势”，是君主的重权尊位形成的威势，是控制臣民的凭借力量。他很强调“势”的重要性，认为只有加强君势，君主才能执行赏罚，掌握生杀之权，发挥君权对臣民的强制力量，才能迫使人民循法而行，臣吏依法而治。因此，“势”是实行法治的必要条件。

韩非上述主张是针对当时社会弊病提出来的。当时君主治国不得其法，自陷入赏罚与毁誉的矛盾之中，直接助长了儒侠、言谈者等社会之“蠹”的气势，削弱了农战的根基。所以在下段，韩非集中对君主尊礼儒侠，而且厚其养，高其行的谬误进行了抨击。

第三段，从“儒以文乱法”至“亦勿怪矣”。韩非强调严刑峻法，其目的是为了加强君主专政，富国强兵。而富国强兵的根基惟在农战，因此，凡是不利于法治，违背农战的，都是韩非所否定的对象。在本段他列举了儒家、墨家、纵横家、游侠、“近习之”人、“商工之民”，认为他们都是无用之学，或愚诬之学与不正当之行，通称为国家的“五蠹”，都在排除之列。对“五蠹”以礼相待，不知立法、守法、用法的君主，也是他批判的对象。在批判过程中，阐述了他如下的政治主张：

1．必须“一法而不求智，固术而不慕信”。“术”，是君主根据法律控制官僚的手段。韩非认为，君主如果无“术”，就不能控制众臣，君主的统治权（“势”）就不会巩固，法律

也不能推行，国家也不能趋于治强。英明的君主治国法则，是专一使用法治而不要求有智能的人才，坚决使用术治而不一心追求诚实的人士。这样，法纪不会败坏，官吏也行不得奸邪欺诈。韩非强调“法”，又强调“术”，把“抱法”、“行术”看作“处势”的重要手段；并要求把“法”、“术”、“势”三者结合起来，相辅以为用，才能更好地实行地主阶级专政。这是韩非政治思想的本质。

2. 强调功利实效，主张对人臣的言行要从功用上加以考察。韩非认为，对于人的言论不能只看它是否动听，而是看它是否切合实际。对于人的品行不能只看他是否有好的名声，而是看他工作的实际效果。英明的君主是使用人们的力量而不听他们的言论，奖励他们的功劳而坚决禁止那些无用的空谈，这样人们就能竭尽全力为君主办事。

3. 妥善运用人性恶（好利）的特点，实行赏罚两手政策。韩非认为天下人好利，但他对此不但不主张加以限制，反而把它看作赏罚劝禁、以法治民的基本凭借。荀子主张对人们的恶性要“化性起伪”加以限制，韩非则主张要适当助长，妥善运用，使臣民不知不觉地为君主卖力。他说，尽管“耕之用力也劳”，“战之为事也危”，但这可以获得富贵之利，避贫贱之害，因此人们尽力而为。君主如能把握人们趋利避害的心情，赏功罚罪，以利害驱使人民，臣民都会听从君主的指挥，就不会出现脑力劳动者多，体力劳动者少的情况。

4. 反对纵横捭阖的外事活动，主张修明内政。他从外交得失，内政的公私之利，分析了实行纵横外交之术只有失无得，只能使私利立，国利削，主上卑，人臣尊。又从实行纵

横结果使周、卫两国灭亡的事实，论证了要使国家达到治强，不能通过纵横捭阖的外事活动去谋求，只能通过修明内政来达到。修明内政的根本在于法禁。法禁严明，官吏就能尽其力治理；赏罚得当，人民就能努力耕战。这样，在内政上可达到治强，在外事上则能成就霸王之业。

5．减少商工人数，降低他们的地位。韩非把“商工之民”也列为一蠹，与当时社会状况有关。当时是农业社会，主要商品是农产品和手工业品。农产品一旦成为商品，经商人一操纵，则对生产者及消费者都会产生一定的剥削，商人由此取得利润。因此韩非认为这些人是靠流动奔走谋生者，不是从事农战的人，对国家没有多大贡献。所以他主张减少“商工游食之民”的人数，降低他们的社会地位，否则会破坏治国的根本大计，造成兵弱、国贫的局面。

总观韩非在《五蠹》中所阐述的法治思想，他只强调法的必然实效，政治秩序的完成，根本无视人之所以为人的一分尊严，以及获得一点自由的自然要求。其法的内容，只在“夫妇所明知者”，而去其“上智之论”，使上智上德之行都整齐划一于一般或低水平之上。同时，他由否定仁义道德的价值，片面强调财富和权势的作用，把赏罚推到了极端，导致了后来秦王朝对人民群众极端残酷的统治。这反映了韩非所提出的严刑重罚的法治主张镇压人民的反动本质。

《淮南子》

【作者及作品简介】

《淮南子》的作者是西汉淮南王刘安招致门客集体创作的。刘安（公元前179—前122），汉高祖刘邦的少子淮南王厉王刘长的儿子，沛郡丰（今江苏省丰县）人。刘长谋反死后，被汉文帝封为淮南王。是西汉哲学家、文学家。

刘安好读书鼓琴，有文才。他广揽天下人才，招致宾客方术之士数千人，议政、著书，因此引起朝廷的忌妒，并加罪于他。在朝廷紧逼攻势面前，他由恐惧忧虑到萌生异图，为了自保，制定了对抗的计划。后来因谋反事被发现而自杀。

《淮南子》又叫《淮南鸿烈》。“鸿”的意思是广大，“烈”是光明之意，作者用“鸿烈”标明此书包括广大而光明的道理。它确实是一部集体创作的划时代的重要理论巨著，是汉初学术思潮的产物，反映了汉初的时代精神，对后世产生了重大影响。

在西汉文景之世，统治者实行休养生息的政策，起主导作用的统治术是黄老的清静无为。在黄老之学风行的情况下，社会上逐渐形成了融合道、儒、阴阳、法等学派的综合性的学术思潮道家思潮。儒家这时正向经学转化，势力也逐渐增大，但不如道家势力大。《淮南子》成书前，学术界主要表现

为儒与道两个主要思潮互相斗争，又互相渗透的势态。同时，淮南封国古属楚地，楚文化受老庄之学影响较大，多倾向于歌颂自然，探求宇宙奥秘等。《淮南子》一书，正是在老庄哲学的基础上，揉合了儒、法、阴阳、墨各家的思想而形成的，中心内容倾向于先秦道家。在哲学上，它的主流是唯物主义，也有不少唯心主义神秘因素。

《淮南子》，《汉书 · 艺文志》著录内 21 篇，外 33 篇。颜师古注："《内篇》论道，《外篇》杂说。"现只流传内篇 21 篇。这里选的《原道训》属内篇。其注本有汉代高诱注本和许慎注本，高诱注本尚存。清代孙冯翼征引各家注本辑《许慎淮南子注》一卷。近代刘文典作《淮南子集解》，集诸家的精华，很有参考价值。中华书局 1989 年出版了点校本。这里的选文，依据此书。

原 道 训 （节选）

【原文】

夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极[1]，高不可际[2]，深不可测，包裹天地，禀授无形[3]。原流泉浡[4]，冲而徐盈[5]；混混滑滑[6]，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海[7]，施之无穷而无所朝夕[8]。舒之幎于六合[9]，卷之不盈于一握。约而能张[10]，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳[11]，纮宇宙而

章三光[12]。甚淖而滒[13]，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。泰古二皇[14]，得道之柄，立于中央，神与化游，以抚四方。

……

夫太上之道，生万物而不有，成化像而弗宰。行喙息，蠉飞蝡动[15]，待而后生，莫之知德[16]；待之后死，莫之能怨。得以利者不能誉，用而败者不能非。收聚畜积而不加富，布施禀授而不益贫。旋县而不可究，纤微而不可勤[17]。累之而不高，堕之而不下，益之而不众，损之而不寡，斲之而不薄[18]，杀之而不残，凿之而不深，填之而不浅。忽兮怳兮，不可为象兮[19]；怳兮忽兮，用不屈兮[20]；幽兮冥兮，应无形兮[21]；遂兮洞兮，不虚动兮[22]。与刚柔卷舒兮，与阴阳俯仰兮[23]。

【注释】

①廓：张。柝（tuò拓）：开。八极：指四方及东北、东南、西北、西南的极点。廓四方，柝八极：意思是说扩张四面开拓八方。

②高不可际：高到没有边际。

③禀授无形：万物禀受无形之道而生。

④浡（bó勃）：涌。这是说，像泉水一样从发源处不断涌了出来。

⑤冲：虚。这是说，流经所有空隙，慢慢地都把它填满。

⑥混混滑（gū骨）滑：水流翻滚的样子。

⑦植：竖立。这是说，“道”竖立起来就充塞了天地，横放着就弥

漫四海。

⑧施：运用。无所朝夕：是说无朝夕盛衰。

⑨舒：展开。幎（mì觅）：复盖，笼罩。六合：上下四方。

⑩约：细小。张：扩大。

⑪横：车下横木，这里作动词，有支撑、维系的意思。四维：东西南北四隅。横四维：四面支撑着大地。

⑫纮（hóng洪）：系。三光：日、月、星。

⑬淖（nào闹）：烂泥。滒（gē歌）：多汁很稠的粥，形容十分柔软，可以随意改变它的形状。这是说，十分柔软而又稠密。

⑭泰：最，极。二皇：指伏羲、神农，这里影射阴阳二气。

⑮（qí岐）：举足。喙（huì会）：口。息：呼吸。蠉（xuān喧）飞悦（同蠕）动：指虫类飞行和运动。这是说，一切用脚行走，用口呼吸，会飞能爬的动物。

⑯莫之知德：谁也不知道感谢它。

⑰旋县：应当为“旋绵”：微小。勤：尽。这是说，道细小绵延，不可穷究；纤细微妙，不可穷尽。

⑱斵（zhuó酌）：砍削。

⑲怳（huǎng谎）：同“恍”。这是说，恍恍惚惚，无形无象。

⑳屈：尽。用不屈：作用无穷无尽。

㉑幽、冥：都是暗不可见之意。这是说，幽冥莫测，有感应却看不见它的形状。

㉒遂：同“邃”，深远。洞：幽深。这是说，“道”深邃无边，它的运动却是真实存在的。

㉓卷舒：屈伸。俯仰：升降。

【原文】

是故天下之事，不可为也，因其自然而推之。万

物之变，不可究也，秉其要归之趣[1]。夫镜水之与形接也，不设智故[2]，而方圆曲直弗能逃也。是故响不肆应[3]，而景不一设[4]，叫呼仿佛，默然自得[5]。人生而静，天之性也。感而后动，性之害也[6]。物至而神应，知之动也[7]。知与物接，而好憎生焉。好憎成形，而知诱于外，不能反己[8]，而天理灭矣。故达于道者，不以人易天[9]，外与物化，而内不失其情[10]。至无而供其求，时骋而要其宿[11]。小大修短，各有其具[12]，万物之至，腾踊肴乱而不失其数[13]。是以处上而民弗重，居前而众弗害[14]，天下归之，奸邪畏之。以其无争于万物也，故莫敢与之争。

……

故体道者逸而不穷[15]，任数者劳而无功[16]。夫峭法刻诛者[17]，非霸王之业也；箠策繁用者[18]，非致远之术也。离朱之明，察箴末于百步之外[19]，不能见渊中之鱼。师旷之聪[20]，合八风之调[21]，而不能听十里之外。故任一人之能，不足以治三亩之宅也。修道理之数，因天地之自然，则六合不足均也[22]。是故禹之决渎也，因水以为师[23]；神农之播谷也，因苗以为教。

【注释】

①秉其要归之趣：应当作"秉其要趣而归之"，意思是说，掌握道的根本而归依它。

②镜水之与形接：明镜和清水与各种形状的事物相对。智故：有意识地用巧智。
③响不肆应：回声对声音的反应，不是肆意的，是一致的。
④景：同“影”。景不一设：影子随着形体而产生，不施一点机巧。
⑤这是说，回声类似叫呼的声音，影子和事物的形状相仿佛，都是自然而然形成的。
⑥害：应当作“容”，动态。性之害［容］：本性的作用。
⑦神：精神。知：知觉。
⑧知诱于外：知觉被外来的事物所诱惑。不能反己：不能回反到原来的本性上去。
⑨不以人易天：不用人为来改变天然的东西。
⑩这是说，外面和接触的事物共同变化，而内心却能不丧失自己本来的性情。
⑪这是说，内心虚静，却能供给外面的需求；精神随时驰骋，却仍然能回反到本来的归宿。
⑫这是说，不论外面的需求是小的，大的，长的，短的，他都有相应的准备。
⑬腾踊肴乱：翻腾杂乱。数：秩序，法则。
⑭这是说，他站在人民的上面，人民不以为受到了沉重的压迫；走在人民的前面，人民不以为妨害了他们。
⑮逸而不穷：安逸而不会遇到困难。
⑯任数者：依靠权术的人。
⑰峭法刻诛：严刑峻法。
⑱箠（chu 棰）策：马鞭子。
⑲离朱：传说是黄帝的大臣，他的眼睛能明察秋毫，看百里之外。箴末：应为鍼末，即针尖。
⑳师旷：春秋时代晋国乐师，字子野，目盲，善弹七弦琴，辨音

能力很强。

㉑八风：指金、石、丝、竹、匏、土、革、木八种乐器素材发出的声音。

㉒修：应当为“循”。六合不足均：四方上下都不难治理得太太平平。

㉓渎（dú毒）：沟渠，河流。因水以为师：拿水本身的流势作老师。

【原文】

夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也[1]。一失位，则三者伤矣。是故圣人使人各处其位，守其职，而不得相干也。故夫形者非其所安也而处之则废[2]，气不当其所充而用之则泄[3]，神非其所宜而行之则昧。此三者，不可不慎守也。夫举天下万物，　蛲贞虫[4]，蠉动　作，皆知其所喜憎利害者，何也？以其性之在焉而不离也，忽去之，则骨肉无伦矣[5]。今人之所以眭然能视，　然能听，形体能抗[6]，而百节可屈伸，察能分白黑、视丑美，而知能别同异、明是非者，何也？气为之充，而神为之使也。何以知其然也？凡人之志各有所在而神有所系者，其行也，足蹪趎埳[7]，头抵植木，而不自知也。招之而不能见也，呼之而不能闻也。耳目非去之也，然而不能应者，何也？神失其守也。故在于小则忘于大，在于中则忘于外，在于上则忘于下，在于左则忘于右。无所不充，则无所不在。是故贵虚者以豪末为宅也[8]。今夫狂者

之不能避水火之难而越沟渎之险者，岂无形神气志哉？然而用之异也。失其所守之位，而离其外内之舍，是故举错不能当，动静不能中，终身运枯形于连嵝列埒之门[9]，而蹪蹈于污壑阱陷之中，虽生俱与人钧，然而不免为人戮笑者[10]，何也？形神相失也。故以神为主者，形从而利；以形为制者，神从而害。贪饕多欲之人，漠睧于势利[11]，诱慕于名位，冀以过人之智植于高世[12]，则精神日以耗而弥远，久淫而不还，形闭中距[13]，则神无由入矣。是以天下时有盲妄自失之患[14]。此膏烛之类也，火逾然而消逾亟[15]。夫精神气志者，静而日充者以壮，躁而日耗者以老[16]。是故圣人将养其神，和弱其气，平夷其形[17]，而与道沉浮俯仰，恬然则纵之，迫则用之[18]。其纵之也若委衣，其用之也若发机[19]。如是，则万物之化无不遇[20]，而百事之变无不应。

【注释】

①制：主宰。

②这是说，形体如果居住在它所不安适的地方，就会毁坏。

③这是说，气血用在它所不该充实的地方就会泄尽。

④ 蛲 (zhī náo只挠)：昆虫蠕动的样子。贞虫：昆虫。

⑤伦：匹。无伦：消灭。

⑥睦 (xī希)：看的样子。 (yíng营)：听的样子。抗：触。

⑦蹪：同“踬 (zhì质)”，被东西绊倒。趎：应当作“株”。埳：同

“坎”。足蹪趎埳：脚碰着树桩土坎而摔跤。

⑧这是说，心虚的可贵，就因为即使细得像毫毛尖般的大小，都是它的存在之所。

⑨连嵝（lóu 楼）：弯弯曲曲。列埒（liè 劣）：高低不平。这是说，一辈子让干枯的身体在弯曲凹凸高低不平的路上兜圈子。

⑩钧：通“均”，同。戮笑：耻笑。

⑪饕（tāo 滔）：贪财。暋（mín 民）：俯视。漠暋：迷惑。

⑫植于高世：应当为“植高于世”，即树高名于世。

⑬形闭中距：形体关闭，中心拒绝。

⑭盲：不明事理。盲妄自失：盲目狂妄丧失自己精神。

⑮亟（jí 吉）：迅速。这是说，这好比蜡烛一样，燃烧的越旺，油脂就消失的越快。

⑯日充者，日耗者：此两“者”字都是多余的字。

⑰和弱其气：柔和自己的气血。平夷：安定。

⑱纵之：纵而不用。这是说，精神松弛时就任它松弛，精神紧张时就运用它。

⑲委衣：脱衣。发机：机关发动。

⑳遇：通“耦”，偶合。无不耦：无不合。

【简析】

《淮南子》在推崇老庄哲学的前提下，博采各家之长，形成了一个综合性的、能贯通天地人的庞大复杂的理论体系。这里所节选的《原道训》几段，主要包括三方面内容。

一、从“夫道者”至“与阴阳俯仰兮”，是《淮南子》的宇宙观。它继承发挥了老子天道自然无为和“道”化生万物的思想，把“道”看作最高范畴，并对“道”作了系统的说

明。它规定“道”是无限的存在，它在空间上无所不包，在时间上无穷无尽，既可以大，也可以小，它的一切都是无限的。“道”是事物运动变化的源泉和依据，万事万物都依赖“道”而发生发展并发挥其功能。“道”是宇宙的原始状态，它自然而然地、无目的、无意识地化生了天地万物。“道”无形无象，但又不虚而实有。“道”是物质性的，它具有“原流泉浡，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清”的气的性质。从对“道”所作的这些规定来看，《淮南子》发挥了老子“道”的物质性一面，表现了明显的唯物主义倾向。

二、从“是故天下之事”至“因苗以为教”，是《淮南子》的认识论。它承认有独立于人的主观意识之外的物质存在，而且这外物是可以被人所反映、所认识的。它认为，人在没有与外物接触时，是没有反映、没有认识的，当人与外界事物接触以后，才引起反映，产生认识。能够接受外界事物，这是人性具有的能力。人之所以有好憎不同的思想感情，主要在于人接触不同的外界事物引起的。承认物的客观存在，并认为“物至而神应”，即承认人有认识事物的能力，这是唯物主义认识论的出发点。

关于认识态度，它主张要任凭客观地反映，要像镜子和水那样客观地反映外物，要“因其自然而推之”，根据事物自己的样子去理解它，才能不失万物之情，取得正确认识。它反对主观偏见或成见，反对用人为代替自然，认为用机心巧智反而混淆了正确的认识。这种对外物静观的认识态度，是对老子的“静观”、宋尹的“虚一”、荀子的“虚静”的认识理论的继承和发展。

它还提出认识过程中掌握原则和正确方法的重要性。它说，个人即使有离朱那样于百步之外看见针尖的视力，也不能看见深渊底下的鱼；有师旷那样敏锐辨别声音的听力，也不能听到十里之外的声音。只有遵循事物的普遍法则，根据天地本来的样子去对待事物，那么，认识和处理天下所有的事物并不是难以办到的。这一思想是有积极意义的。

三、从“夫形者”至“而百事之变无不应”，是《淮南子》的形神观。它认为形、神、气是生命的三个基本要素。这种看法是超越前人的。所谓形，是指有形的生理构造，它是生命的基础。神指精神活动，它支配着人的生命活动。气指气态或气血，它是细微而无形的流动体，为生命输送能量。形、神、气有内在的有机联系，其中有一个失去作用，三者都将受到伤害，而神的作用最为重要。其根据是：精神活动正常的人，可以分白黑、视美丑、别同异、明是非；精神不专一的人，可以视而不见，听而不闻，不能辨别是非。因此，它主张要以神制形，而不要以形制神，否则，形体将会产生贪图享受、追求名利等各种欲望。它指出人的生活应受理智的支配，不能纵情于肉体的享乐；精神如果被欲念驱使而过分消耗，就会损害健康，引来祸患。这如同蜡烛，“火逾然而消逾亟”。

《淮南子》所提出的形、神、气及对三者关系的阐述，是人认识自身构造的重要里程碑。它以烛火关系喻形神关系，是发前人之未发，对后世无神论者产生了重要影响。

以上三个方面，第一方面是根本，认识论、形神观都是在宇宙观的基础上建立起来的，并与之相一致。

董仲舒：《春秋繁露》

【作者及作品简介】

董仲舒（约公元前179—前104年），河北广川（今河北省枣强县广川镇）人，出身于大地主家庭，是西汉最重要的唯心主义哲学家、伦理学家及今文经学大师。

董仲舒为人廉直，生活严谨，道貌岸然。汉景帝时任博士官。汉武帝即位后广罗人才，举贤良文学之士，他去应考，名冠群儒，当殿先后三次对策，提出了巩固封建集权统治的哲学理论,成为西汉中央集权专制统治理论基础的奠基人。在对策中他还提出了“罢黜百家，独尊儒术”以儒家理论来统一思想的建议，得到汉武帝的赏识和采纳，开此后两千年封建社会以儒学为正统的先声。他后来担任过江都王相和胶西王相。公元前121年，以老病辞职回家，专门讲学著书。

董仲舒著作遗留下来的除《春秋繁露》一书外，在《汉书·董仲舒传》中还有《举贤良对策》。《春秋繁露》是董仲舒哲学著作汇辑，《隋书·经籍志》著录有17卷，宋《崇文总目》春秋类说有17卷82篇，现存本是79篇，缺3篇。

董仲舒在上述著作中建立了形而上学的神学唯心主义哲学体系。这一思想体系，是为维护以“皇权”为象征的封建统治而编造的。从汉高祖到汉景帝将近70年间，在黄老的无

为思想指导下，封建统治者采取了一些有利于恢复生产的措施，使社会经济有了较快的发展。到汉武帝时期，社会经济出现了空前繁荣的景象。但是，中央政权与地方诸王割据势力的矛盾，封建地主与农民的矛盾日趋激烈，以“无为“思想为特征的黄老哲学已不能维护统治阶级的统治。为了长治久安，统治者不得不假“天威”来弥补其强力统治的不足。因此，“天”就成了董仲舒哲学体系的基石，也是他神学唯心主义世界观的最高范畴。《深察名号》就是以“天”为核心阐述了“正名”与人性的理论。

《春秋繁露》的注释本，有清代凌曙的《春秋繁露注》及苏舆的《春秋繁露义证》。这里的选文，依据苏舆的《春秋繁露义证》，中华书局 1992 年版本。

深察名号

【原文】

治天下之端，在审辨大[1]。辨大之端，在深察名号。名者，大理之首章也。录其首章之意，以窥其中之事，则是非可知，逆顺自著，其几通于天地矣[2]。是非之正[3]，取之逆顺，逆顺之正，取之名号，名号之正，取之天地，天地为名号之大义也。古之圣人，謞而效天地谓之号[4]，鸣而施命谓之名[5]。名之为言，鸣与命也[6]，号之为言，謞而效也。謞而效天地者为号，

鸣而命者为名。名号异声而同本，皆鸣号而达天意者也[7]。天不言，使人发其意[8]；弗为，使人行其中[9]。名则圣人所发天意，不可不深观也。受命之君，天意之所予也。故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也。号为诸侯者，宜谨视所候奉之天子也[10]。号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义[11]，使善大于匹夫之义，足以化也[12]。士者，事也；民者，瞑也[13]。士不及化，可使守事从上而已[14]。五号自赞[15]，各有分。分中委曲，曲有名[16]。名众于号，号其大全[17]。名也者，名其别离分散也[18]。号凡而略，名详而目[19]。目者，遍辨其事也[20]；凡者，独举其大也。享鬼神者号，一曰祭[21]。祭之散名，春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰烝[22]。猎禽兽者号，一曰田。田之散名，春苗，秋蒐，冬狩，夏狝[23]。无有不皆中天意者。物莫不有凡号，号莫不有散名，如是[24]。是故事各顺于名，名各顺于天。天人之际，合而为一。同而通理，动而相益，顺而相受[25]，谓之德道。诗曰："维号斯言，有伦有迹。"[26]此之谓也。

深察王号之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黄科、往科[27]。合此五科，以一言谓之王。王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黄也，王者往也。是故王意不普大而皇[28]，则道不能正直而方[29]；道不能正直而方，则德不能匡运周遍[30]；德不能匡运周遍，则

美不能黄[31]；美不能黄，则四方不能往；四方不能往，则不全于王[32]。故曰：天覆无外，地载兼爱[33]，风行令而一其威，雨布施而均其德[34]。王术之谓也。

深察君号之大意，其中亦有五科：元科、原科[35]、权科、温科、群科。合此五科，以一言谓之君。君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。是故君意不比于元[36]，则动而失本；动而失本，则所为不立[37]；所为不立，则不效于原[38]，不效于原，则自委舍[39]；自委舍，则化不行[40]。化不行，则用权于变[41]；用权于变，则失中适之宜[42]；失中适之宜，则道不平，德不温；道不平，德不温，则众不亲安；众不亲安，则离散不群；离散不群，则不全于君。

【注释】

①端：开端，第一步。大：大要或总纲。审辨大：审察各项事物的大要与总纲。

②录：抓住。窥其中之事：深入考察其内容。几：微。其几通于天地：其微妙和天地相通。

③正：标准。

④謞 (xiào 哮)：大嗥，呼叫。

⑤这是说，发出声音给事物命名叫做“名”。

⑥这是说，名就是“鸣”和“命”的结合。

⑦皆鸣号而达天意者：依文意，“号”应当作“謞”。

⑧使人发其意：让人用语言体现它的意志。

⑨使人行其中：让人在行事上合乎它的标准。
⑩候：侍候。这是说，号为诸侯的，应当小心对待他所侍候奉承的天子。
⑪厚其忠信：格外重视忠信。敦：发扬。
⑫这是说，大夫的号，表示其德行大于匹夫，足以推行教化。
⑬瞑：愚昧无知。
⑭这是说，士够不上施行教化，只可以让他们顺从上面的意思办事。
⑮五号：指天子、诸侯、大夫、士、民五种名号。赞：称。
⑯委曲：细微曲折。分中委曲：分别符合于事物的细微曲折。
⑰号其大全：号是事物的全体。
⑱这是说，名是事物的各个分散的部分。
⑲凡：概括。目：细节，细目，具体。
⑳这是说，具体的是把事物一部分一部分地区别开来。
㉑这是说，以供飨鬼神这件事来说，它的号只是一个，叫做祭。
㉒祠：表示孝子思亲，继嗣祖业。礿（zhuó浊）：表示物始熟，可灼而祭神。尝：表示黍先熟，可献于神灵。烝：表示所献众多，芬芳备具。
㉓田：打猎。苗：是说猎取未怀胎的兽。蒐（sōu搜）：是说猎取幼小中之大的兽。狩：是说猎取禽兽之大者。狝（xiǎn险）：杀。
㉔如是：就如同这个例子。
㉕这是说，天和人之间的道理是相通的，做起来是互相补充的，顺从天意就能承受它的好处。
㉖引诗见《诗经·小雅·正月》。伦、迹：道理。这是说，人民号呼而有这样的言语，都是有道理的。
㉗科：条。皇：大。方：端方。匡：满，这里有普遍之意。黄：旧说黄是五色中最美最尊贵的颜色，在五行中属于土的颜色，土

居中央，相当君王的地位。用黄来比喻君德，是说君主所应当具备最美最高贵的德行。往：归往，归向。

㉘王意不普大而皇：是说帝王的善意如果不能普遍广大地发扬。

㉙道：指行为，行事。

㉚德不能匡运周遍：德泽不能普遍流行。

㉛美不能黄：不能达到君王最高的美德。

㉜不全于王：王道就有缺失了。

㉝据苏舆引卢文弨说，“爱”应作“受”。

㉞这是说，像刮风一样实行号令威力是统一的，像下雨一样所布施的德泽是平均的。

㉟元：董仲舒在《举贤良对策一》中说：“元者，辞之所谓本也。”这里可译作“正本”。原：有始有终。

㊱比：紧靠，相近，这里可译作“符合”。

㊲立：成功。

㊳效：征验，效果。

㊴委舍：委卸。自委舍：放弃自己的责任。

㊵化：教化。

㊶“化不行，则用权于变”，原无此句，据刘师培说补。

㊷失中适之宜：离开中道而发生偏差。

【原文】

名生于真，非其真弗以为名。名者，圣人之所以真物也[①]。名之为言真也。故凡百讥有䵝䵝者[②]，各反其真[③]。则䵝䵝者还昭昭耳。欲审曲直，莫如引绳[④]；欲审是非，莫如引名[⑤]。名之审于是非也，犹绳之审于曲直也。诘其名实，观其离合，则是非之情不可以

相谰也[6]。今世闇于性，言之者不同，胡不试反性之名。性之名非生与[7]?如其生之自然之资谓之性[8]。性者质也。诘性之质于善之名，能中之与[9]？既不能中矣，而尚谓之质善，何哉？性之名不得离质。离质如毛，则非性已，不可不察也。《春秋》辨物之理，以正其名[10]。名物如其真,不失秋毫之末。故名贾石,则后其五,言退鹢,则先其六[11]。圣人之谨于正名如此[12]，君子于其言,无所苟而已[13],五石、六鹢之辞是也。栣众恶于内[14]，弗使得发于外者，心也。故心之为名栣也[15]。人之受气苟无恶者[16]，心何栣哉？吾以心之名，得人之诚[17]。人之诚，有贪有仁。仁贪之气，两在于身。身之名，取诸天。天两有阴阳之施[18]，身亦两有贪仁之性。天有阴禁[19],身有情欲栣,与天道一也。是以阴之行不得于春夏,而月之魄常厌于日光,乍全乍伤[20]。天之禁阴如此，安得不损其欲而辍其情以应天[21]。天所禁而身禁之,故曰身犹天也。禁天所禁,非禁天也。必知天性不乘于教[22]，终不能栣。察实以为名，无教之时，性何遽若是[23]。故性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也。善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外[24]，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止。止之内谓之天性，止之外谓之人事[25]。事在性外，而性不得不

成德[26]。民之号，取之瞑也。使性而已善，则何故以瞑为号？以贾言者，弗扶将，则颠陷猖狂[27]，安能善？性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见。当其未觉，可谓有见质，而不可谓见。今万民之性，有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质，而不可谓善，与目之瞑而觉，一概之比也[28]。静心徐察之，其言可见矣[29]。性而瞑之未觉[30]，天所为也。效天所为，为之起号，故谓之民。民之为言，固犹瞑也，随其名号以入其理，则得之矣[31]。是正名号者于天地，天地之所生，谓之性情[32]。性情相与为一瞑。情亦性也。谓性已善，奈其情何？故圣人莫谓性善，累其名也[33]。身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。穷论者，无时受也[34]。名性，不以上，不以下，以其中名之[35]。性如茧如卵。卵待覆而成雏[36]，茧待缫而为丝，性待教而为善。此之谓真天。天生民性有善质，而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。今案其真质[37]，而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟已善，则王者受命尚何任也？其设名不正，故弃重任而违大命，非法言也[38]。《春秋》之辞，内事之待外者[39]，从外言之。今万民之

性，待外教然后能善，善当与教[40]，不当与性。与性，则多累而不精[41]，自成功而无贤圣，此世长者之所误出也[42]，非《春秋》为辞之术也。不法之言、无验之说，君子之所外，何以为哉[43]？或曰：性有善端，心有善质，尚安非善？应之曰：非也。茧有丝而茧非丝也，卵有雏而卵非雏也。比类率然[44]，有何疑焉。

天生民有六经[45]，言性者不当异。然其或曰性也善，或曰性未善，则所谓善者，各异意也。性有善端，动之爱父母[46]，善于禽兽，则谓之善，此孟子之善。循三纲五纪[47]，通八端之理[48]，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善。此圣人之善也。是故孔子曰："善人吾不得而见之，得见有常者斯可矣。"[49]由是观之，圣人之所谓善，未易当也[50]，非善于禽兽则谓之善也。使动其端善于禽兽则可谓之善，善奚为弗见也[51]？夫善于禽兽之未得为善也，犹知于草木而不得名知[52]。乃民之性善于禽兽而不得名善，知之名乃取之圣[53]。圣人之所命，天下以为正[54]。正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人。圣人以为无王之世，不教之民，莫能当善。善之难当如此，而谓万民之性皆能当之，过矣。质于禽兽之性[55]，则万民之性善矣；质于人道之善，则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之，圣人之所谓善者勿许，吾质之命性者异孟子[56]。孟子下质于禽兽之

所为，故曰性已善；吾上质于圣人之所为[57]，故谓性未善。善过性，圣人过善[58]。《春秋》大元[59]，故谨于正名。名非所始[60]，如之何谓未善已善也。

【注释】

①真物：辨别事物的真假。

②讥：说别人的坏话。黮（dàn 淡）：深黑色。黮：昏昧。凡百讥有黮者：一切人要反对昏昧。

③反：同“返”。

④引绳：是说用绳墨衡量曲直。

⑤引名：引用名称概念判断是非。

⑥相谰：相诬。

⑦这是说，性的名不就是从“生”字来的吗？

⑧自然之资：自然本质。

⑨中（zhòng 仲）：正对上，恰好合上。这是说，从善的名中去寻求性的本质，能找到吗？

⑩正其名：正确地命名。

⑪贾：同“陨”。鹢（yì 谥）：一种水鸟。

⑫僖《春秋》公十六年：“春王正月戊申朔，贾石于宋，五。”又：“是月，六鹢退飞，过宋都。”据《公羊传》解释，因为起先只听到石落下来的声音，然后才看出是石，最后数一下才知道是五块石，所以把“五”字放在后面。起先看见六只鸟在飞，然后才看出是鹢鸟，最后经仔细观察，才发现是退飞，所以把“六”字放在前面。这说明《春秋》文法非常谨严，故说“谨于正名”。

⑬见《论语·子路》。

⑭栣（rěn 忍）：禁制。
⑮心之为名栣也：是说心的得名是由栣而来。
⑯受气：所秉受的气质。
⑰诚：真情。得人之诚：符合人的真情。
⑱天两有阴阳之施：天兼备着阴阳二气的作用。
⑲“阴”下原有“阳”字，据刘师培说删。天有阴禁：是说天道中有阴，需要加以禁制。
⑳魄：月球上黑暗的地方。这是说，月球的阴影总是由于太阳的遮蔽，以致时圆时缺。
㉑辍：停止。
㉒乘：依靠。
㉓察实以为名：从实际上去考察名的由来。何遽：也作何渠，等于说“怎么”。
㉔这是说，善和米都是人们秉承着天的创造，另外加工而成的。
㉕止之内：限制在天所创造的范围内。人事：指政教。
㉖这是说，因为人事是在天性之外的，因而使得天性不能不成长为道德。
㉗据苏舆说、“贾”作“瞑”。这是说所以叫做“瞑”，是因为如果不用教育加以扶持，便会颠倒陷溺，举止猖狂。
㉘一概之比：同一情形。
㉙其言可见：这个道理很明白。
㉚而：同“如”。
㉛得之：不会差错。
㉜是正名号者于天地：名号的标准应当取决于天地。所生：所赋予人的。
㉝累：连累。累其名：怕在正名上面犯错误。
㉞受：等于说“成”。穷论者无时受：穷究下去，这种说法永远没

有成立的可能。

㉟这是说，性的得名，不是根据最高的标准，不是根据最低的标准，而是按照一般人的标准来确定的。

㊱覆：孵化。

㊲案：通“按”，考察。

㊳法言：正确的言论。

㊴内事之待外者：内部的事情有待外部因素的作用来完成。

㊵善当与教：善应当属于教育的范畴。

㊶多累而不精：指在定名上就有许多毛病而不能精确。

㊷世长者之所误出：社会上有些先生们搞错了的说法。

㊸所外：所要拒绝的。何以为：有什么用。

㊹比类率然：这种比喻很清楚。

㊺据苏舆说，“六”应作“大”。这是说，天生养人类，有着普遍性的标准。

㊻据苏舆说，“动”应作“童”。

㊼《白虎通·三纲六纪篇》引《礼含文嘉》说：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”又说：“六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。”本篇独言“五纪”不知何指。

㊽孟子论性，只举仁、义、礼、智四端，这里说“八端”，或是合三纲五纪而言。

㊾见《论语·述而》。有常：有一定操守。

㊿未易当：不易做到。

51据苏舆说“奚”上应有“人”字。

52知：苏舆说“知”疑作“善”。

53据苏舆说，“知”应作“善”。

54所命：确定的名。以为正：作为标准。

55这是说，同禽兽之性比较。

㊵吾质之命性者异孟子：我研究了性之所以得名，是不同于孟子的说法的。

㊶下：降低标准。上：提高标准。质：比较。

㊷过性：超过了性的标准。过善：超过了善的标准。

㊸大：看重。

㊹名非所始：没有追溯到名的起源。

【简析】

《深察名号》全文可分两段，第一段从"治天下之端"至"则不全于君"。这段主要讲的是"正名"。董仲舒首先论述了名号的作用及考察名号的重要性。他认为，考察名号是治理天下首先应抓的事情，因为名号问题是大道理的第一章，抓住其意义，考察其内容，是和非、逆和顺都可以明白，其微妙是和天地相通的。"天"就是判断是非曲直的标准。他说，"天"虽然不说话，但要求人用语言体现它的意志："天"虽然不行动，但要求人按照它的意志去行动。这是说，人的认识和行动的准则就在于是否能够与天意相符合。名号正是效法天地、达到天意的，因此"不可不深观也"。

其次，阐述了名的产生及客观事物对名的依赖关系。董仲舒说："名生于真"，"名者，圣人之所以真物也。"这不是说名来源于真实事物,而是说事物的名称要真实地表达天意；或者说，天意才是名的最真实的内容。名是圣人代表天意给事物起的名号，它完全由天意决定，是表达天意的工具。这也就是天意决定了人的认识，人的认识决定了万事万物，即所谓"事各顺于名，名各顺于天"。这样，名就不是客观事物

（实）本质的反映，而是客观事物赖以存在的根据。名是第一性的，实是第二性的，名比实更根本。名又和“天”一样，也是检验一切是非曲直的神圣不可动摇的标准。这种由名决定事物的认识路线，完全颠倒了主客观关系，在认识论上陷入了唯心主义的先验论。

再次，阐明了“正名”的目的是为了端正社会名分，因此，他对封建制各等级的人都提出了要求，要求他们都要根据圣人代表天意所起的名来确定其地位，履行其职责，处理相互间的关系，这样就可以建立起君主的绝对权威，就可使天下太平。这种“正名”学说，是假借天命以强化君权，为三纲五常封建秩序制造神圣的根据。它是我国封建“名教”思想的理论基础，也是董仲舒唯心主义认识论最根本的社会意义。

第二段，从“名生于真”至“如之何谓未善已善也”。这段是运用上段的“正名”学说分析了人性，从理论上对人的善恶进行了探讨。具体思想内容有以下两点。

一、人性具有善恶两面性。对此董仲舒的主要论证是：

1. 从性的涵义来说，性之名是从生字来的，性就是人生来的“自然之资”，性就是本质的意思。人所秉的“自然之资”包含着仁和贪两种气质，因此，人性既有善的一面，又有恶的一面。

2. 从善之名和心之名来看，在善之名中寻求不到性的本质，就不能说人性是善的。心的得名是由𣍘（禁制）而来，心这个名是符合一个人有贪也有仁的真情的。如果认为人性只有善而无恶，心还禁制什么呢？

3．从身之名来说，身之名取之于“天”，“天”有阴阳两种属性，人身上也有贪和仁两种品质；人身上有性情，如同“天”有阴阳。人的贪，即恶的品质，体现了“天”的阴的方面；人的仁，即善的品质，体现了“天”的阳的方面。人的性体现了“天”的阳，可产生善；人的情体现了“天”的阴，可产生恶。

二、性待教而为善。其原因是：善出于性，但性并不就是善。人性中不仅包含善的因素，也包含着不善的因素，性的概念大于善的概念。而且，有善的因素，也只是说有成为善的可能性，并不就是已成为现实的善。要使不善的因素变为善的因素，使可能变为现实，必须使心真正起到控制情欲的作用，使人“趋义而不趋利”，这归根到底是要通过教育使之实现。这种认为善性是后天教育养成，有合理因素，但董仲舒又认为教化为善才能与“天”相应。因为“天”“任阳不任阴”，而人性体现了“天”的阳的方面，人情体现了“天”的阴的方面，人只有通过教化，以“性禁情”才能与“天禁阴”相应。又认为，君王教民为善是“天”有意安排的，“天”生民有善质而未能为善，是“天”故意留给君王去教化。如果说民性已善，那既违背天意，又使君王无事可干。这是以神学目的论批判孟子的性善论。

上述天人感应的人性论，是为巩固君王统治服务的。董仲舒鉴于秦王朝覆灭的历史教训，借天意劝说最高统治者在统治手段上要“改玄更张”，“任德教而不任刑罚”，或采取以教化为主，刑罚为辅的两手政策，认为这样才能巩固君王的统治地位。

司马谈：论六家要旨

【作者及作品简介】

“论六家要旨”的作者司马谈（公元前？—前110年），夏阳（今陕西省韩城县）人，西汉史学家，汉武帝时任太史令，尊称太史公。其子是著名史学家、《史记》的作者司马迁。

司马谈学识渊博，研古析今，曾根据《国语》、《战国策》等书撰写史籍。在他所处的时代，经济、政治都走向统一。在思想界，先秦自是而相非的诸子之学，到这时都转移到为已成定局的封建统一帝国服务的轨道上来。它们虽然考虑问题的角度不同，方法途径不一样，但大方向是一致的，它们之间的斗争性减少了，融合性增大了。司马谈的“论六家要旨”正反映了这种思想文化的发展趋势，在先秦思想史的研究上具有划时代的意义。

“论六家要旨”保存在司马迁的《史记·太史公自序》中。这里的选文，依据《史记》第十册，中华书局本。

【原文】

《易大传》曰[1]：“天下一致而百虑，同归而殊途。”[2]夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也[3]，直所从言之异路，有省不省耳[4]。尝窃观阴阳之

术，大祥而众忌讳[5]，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也[6]。儒者博而寡要[7]，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循[8]；然其彊本节用[9]，不可废也。法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真[10]；然其正名实[11]，不可不察也。道家使人精神专一，动合无形，赡足万物[12]。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要[13]，与时迁移，应物变化，立俗施事[14]，无所不宜，指约而易操，事少而功多[15]。儒者则不然。以为人主天下之仪表也[16]，主倡而臣和，主先而臣随。如此则主劳而臣逸。至于大道之要，去健羡，绌聪明，释此而任术[17]。夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。

夫阴阳四时、八位[18]、十二度、二十四节各有教令[19]，顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也，故曰"使人拘而多畏"。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也[20]，弗顺则无以为天下纲纪，故曰"四时之大顺不可失也"。

夫儒者以《六艺》为法[21]。《六艺》经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼[22]，故曰"博而寡要，劳而少功"。若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼

之别，虽百家弗能易也。

墨者亦尚尧舜道，言其德行曰："堂高三尺，土阶三等，茅茨不剪，采椽不刮[23]；食土簋，啜土刑[24]，粝粱之食，藜藿之羹[25]，夏日葛衣，冬日鹿裘[26]。"其送死，桐棺三寸，举音不尽其哀[27]。教丧礼，必以此为万民之率[28]。使天下法若此，则尊卑无别也。夫世异时移，事业不必同，故曰"俭而难遵"。要曰彊本节用，则人给家足之道也。此墨子之所长，虽百家弗能废也。

法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣[29]。可以行一时之计，而不可长用也，故曰"严而少恩"。若尊主卑臣，明分职不得相踰越，虽百家弗能改也。

名家苛察缴绕[30]，使人不得反其意，专决于名而失人情，故曰"使人检而善失真"。若夫控名责实，参伍不失[31]，此不可不察也。

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用[32]。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业[33]；有度无度，因物兴舍。[34]故曰"圣人不巧，时变是守[35]。虚者，道之常也；因者[36]，君之纲也。"群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓

之端，实不中其声者谓之窾[37]。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白墨乃形[38]。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥。光耀天下，复反无名[39]。凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也[40]；不先定其神 【形】，而曰“我有以治天下”，何由哉？

【注释】

①《易大传》：指《周易·系辞下》。

②这是说，天下的真理只有一条，却可以有各种不同的想法；最后的归宿相同，却可以走各种不同的途径。原文作“天下同归而殊涂，一致而百虑”，与引文略有不同。

③此务为治者：各家都致力于治好天下。

④直：只是。从言之异路：立言的出发点不同。省：善，好。

⑤祥：吉凶的预兆。大祥而众忌讳：太重视吉凶的预兆，忌讳繁多。

⑥序四时之大顺：排定四季的顺序。失：违反。

⑦博而寡要：博杂而抓不住要点。

⑧遍循：普遍遵循。

⑨彊本：重视生产。

⑩俭：同“检”，拘检，束缚。这是说，名家使人受名的束缚，容易失掉真实性。

⑪正名实：确定名和实的关系。

⑫无形：指道。动合无形：行动合乎自然之道。赡（shàn 善）足：

满足。

⑬因阴阳之大顺：依据阴阳家所规定的天时运行的规律。撮：吸取。要：精华。

⑭立俗施事：定立常规和处理事务。

⑮指约：主旨简单。易操：容易掌握。事少：费力少。

⑯人主：君主。仪表：表率。

⑰健羡：过高的欲望。绌：同“黜”，排斥，废弃。此：指欲望和聪明。术：道术，指老子“无为而无不为”的策略思想。

⑱四时：即春、夏、秋、冬四季。八位：东、南、西、北、东北、东南、西北、西南。

⑲十二度：十二月。教令：规定。

⑳大经：规律。

㉑“六艺”：六经，即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。《乐》已佚失，实际只有五经。法：经典。

㉒当年：一辈子。

㉓茅茨不剪：用没有修剪过的茅草做屋顶。采椽（chuán 船）不刮：用没有刨削过的木头做屋椽。

㉔簋（guǐ 轨）：盛饭器。食土簋：吃饭时用土制的陶器做碗。啜（chuò 绰）：喝。刑：同“铏”，盛羹汤器。啜土刑：喝羹汤时用土制的陶器做钵。

㉕粝（lì 利）：粗糙的米。粝粱：即粗粮。藜（lí 黎）：野菜。藿（huò 或）：豆叶。

㉖葛衣：用葛布做的衣。鹿裘：用鹿皮制的皮袄。

㉗桐棺：用桐木做的棺材。举音不尽其哀：为亲人不能哭得太悲哀。

㉘率：表率。

㉙亲亲尊尊之恩绝：断绝了恩情，亲的不亲，尊的不尊。

㉚苛察缴绕：苛细的考察，琐碎的缠绕。即围绕某一问题作过细的分析考察。

㉛控：引。参伍：交互错综。

㉜因循：因顺自然。

㉝因时为业：依着时势来决定。

㉞度：法度。兴：采取，提倡。舍：舍弃。

㉟这是说，圣人不尚机巧，只是守着随时势而变化的原则。

㊱因：顺应自然。

㊲中（zhòng众）：符合。实中其声：实与它的名相符合。端：端正。窾（kuǎn款）：空虚。

㊳形：显露出来。

㊴复反无名：再回返到无名。

㊵生之具：生存的条件。

【简析】

"论六家要旨"这一标题，来源于《太史公自序》中"论六家之要指"这句话。这段选文第一次系统地整理了先秦诸子学说，并提出了对后世有较大影响的学术分类法。它将历来泛称的"百家之学"定为六家：阴阳、儒、墨、法、名、道，并对这六家的主要特点，它们的长处和短处，它们在维护封建统治中的作用，都作了言简意赅的说明。

全文可分两段：第一段，从"《易大传》曰"至"非所闻也"。这里以简洁明快的手法对六家的优缺点作了概要评述。第二段，从"夫阴阳"至"何由哉"。这里是在第一段基础上对六家作了进一步阐发。

司马谈把阴阳家列在六家的首位。这个阴阳家既包括战

国后期宣扬“五德终始”说的邹衍之流，也包括、或者主要指早在儒家以前就存在的以“阴阳、四时、八位、十二度、二十四节”等所谓“数度”之学（《庄子·天下》）为研究对象的那些“史”官。司马谈认为，这些阴阳家崇尚吉凶之兆，禁忌甚多，使人“拘而多所畏”，但他们讲论天文历象，则有可取之处。对儒家甚多微词，说它们“博而寡要，劳而少功”，但又肯定它们对君臣、父子、夫妇、长幼等级差别的论述。认为墨家提倡极度节俭，使人难以遵从，但又说它们强调生产，主张节用，又是“人给家足之道”。法家主张一切断于法，这就破坏了“亲亲尊尊”的传统观念，只能行于一时，不可久用，但又认为它们的尊君卑臣、职责分明的论点是可以肯定的。认为名家“苛察缴绕”，“专决于名，时失人情”，但又说它们讲究“名实”，主张循名责实，这是个长处，应该肯定。对道家多褒词，认为它们“因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化”，“指约而易操，事少而功多”，“使人精神专一，动合无形，赡足万物”。司马谈对道家这种美化，一方面反映了他对道家思想的推崇，另一方面反映了汉初黄老之学的特点，而且可看出他自己在学术思想上是属于这一派的。

司马谈把诸子概括地分为六家，这个概括工作在思想史上的意义，可以说是继往开来的，但这种分类法是不科学的。因为它不是也不可能是阶级分析的，也不是按照唯物和唯心两大阵营划分的，而且还带有秦汉之际“数以六为纪”（《史记·始皇本纪》）、“以六为法”（贾谊：《新书·六术》）的神秘主义气息。尽管如此，司马谈的分类法比起他前人的同类

工作，要远为完善得多，在中国学术史上已留下了深刻的影响。后来的封建学者多是在它的基础上作些补充，因而它被一直沿用下来，今天仍可作为我们论说先秦学术思想流派的一种分类方法。

王　充：《论衡》

【作者及作品简介】

《论衡》的作者王充（27—97 年），字仲任，会稽上虞（今浙江省上虞县）人，是我国东汉时期杰出的唯物主义思想家，是一个博通古今、才识不群的著名学者。

王充出身于“细族孤门”，自幼刻苦好学，聪颖过人。青年时到京师洛阳上太学，曾一度受学于名儒班彪，打下了牢固的学问根柢。从洛阳游学回乡后，教过书，曾在县、郡、州里做过几任小官，因与上级不合，屡次被迫离职。他终生潦倒，但“居贫苦而志不倦”，刻苦写作著书，与谶纬神学进行了斗争。

在王充所处的东汉前期，是一个绿林、赤眉农民大起义已经过去，新的农民起义尚未到来的相对和平时期，生产得到了一定发展，自然科学有了较大进步，阶级斗争主要表现形式是思想斗争。在汉武帝把儒学定为一尊以后，儒家的经学成为汉代的官方哲学。经学的基本特征是宣扬混杂着大量鬼神迷信和神秘化的阴阳五行说的天人感应神学目的论。董仲舒就是鼓吹这种唯心主义神学的主要代表人物。他把“天”说成是有意志的神，把万事万物说成是“天”有意志地创造和安排。人如果顺从天意，“天”就降福；否则就降祸、

“谴告”。到了东汉，统治者为了粉饰太平，强化思想统治，在思想领域大力宣扬谶纬神学，对人民进行精神麻醉，使谶纬神学及各种迷信的乌烟瘴气笼罩了整个思想界，成为居于统治地位的正宗神学。一些无神论者对此进行了斗争，斗争的中心是天人关系问题，焦点是“天”究竟有没有目的和意志的问题。在此形势下，王充沿着司马迁、扬雄、桓谭等人的唯物主义路线，举起了“疾虚妄”（《佚文》）的旗帜，对汉代唯心主义神学展开了全面的批判，写出了《论衡》这样战斗性很强的唯物主义哲学巨著。其理论贡献最突出的是他继承了先秦以来的“精气说”，创造性地提出了唯物主义的元气自然论学说。

《论衡》共84篇。这里选的《自然》篇是《论衡》中在哲学方面最重要、最有意义的一篇，掌握了这一篇的思想，就掌握了王充哲学的核心。

《论衡》的注释本，有现代人黄晖的《论衡校释》、刘盼遂的《论衡集解》及北京大学历史系编写的《论衡注释》。这里的选文，依据黄晖的《论衡校释》本。

自　然

【原文】

天地合气，万物自生①，犹夫妇合气，子自生矣。万物之生，含血之类②，知饥知寒。见五谷可食，取而食之；见丝麻可衣，取而衣之。或说以为天生五谷

以食人，生丝麻以衣人[③]。此谓天为人作农夫桑女之徒也，不合自然[④]，故其义疑，未可从也。试依道家论之[⑤]。

天者，普施气万物之中，谷愈饥而丝麻救寒[⑥]，故人食谷、衣丝麻也。夫天之不故生五谷丝麻以衣食人，由其有灾变不欲以谴告人也[⑦]。物自生，而人衣食之；气自变，而人畏惧之。以若说论之，厌于人心矣[⑧]。如天瑞为故[⑨]，自然焉在？无为何居？何以知天之自然也？以天无口目也。案有为者[⑩]，口目之类也。口欲食而目欲视，有嗜欲于内，发之于外[⑪]，口目求之，得以为利，欲之为也[⑫]。今无口目之欲，于物无所求索，夫何为乎？何以知天无口目也？以地知之。地以土为体，土本无口目。天地，夫妇也，地体无口目，亦知天无口目也。使天体乎？宜与地同[⑬]。使天气乎？气若云烟，云烟之属，安得口目？

【注释】

①天地合气：天地之气相互交合，天代表阳气，地代表阴气。自生：自然而生。

②含血之类：指动物。

③或说：指神学目的论者董仲舒的说法。食（sì饲）：拿东西给人吃。天生五谷以食人：天有意识地生长五谷给人吃。衣（yì益）人：给人衣服穿。

④天为人作农夫桑女：天为人类充当种五谷的农民和养蚕织布的

女人。自然：自然而生。

⑤依道家论之：依据黄老道家的天道无为而自然的理论来论述。

⑥普施气：普遍地散布气。愈：治。愈饥：充饥。

⑦不故：无意识，无目的。由：同“犹”。谴告：谴责警告。

⑧若：此。厌：满足，符合。厌于人心：合乎人心。

⑨天瑞：指自然界的祥瑞现象。为故：有意识而为。

⑩案：考察。有为：有意识地作。

⑪有嗜欲于内：在内心有欲望。发：表现。

⑫得以为利，欲之为：即表现为追求利欲的行为。

⑬使天体乎：假若天是实体。宜：应该。

【原文】

或曰：“凡动行之类，皆本无有为[1]。有欲故动，动则有为。今天动行与人相似，安得无为？”曰：天之动行也，施气也，体动气乃出，物乃生矣。由人动气也[2]，体动气乃出，子亦生也。夫人之施气也，非欲以生子，气施而子自生矣。天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也，恬澹无欲，无为无事者也，老聃得以寿矣[3]。老聃禀之于天，使天无此气，老聃安所禀受此性？师无其说而弟子独言者，未之有也。或复于桓公[4]，公曰：“以告仲父[5]。”左右曰：“一则仲父，二则仲父，为君乃易乎[6]！”桓公曰：“吾未得仲父，故难；已得仲父，何为不易？”夫桓公

得仲父，任之以事，委之以政，不复与知[7]。皇天以至优之德，与王政随而谴告人，则天德不若桓公，而霸君之操过上帝也[8]。

或曰："桓公知管仲贤，故委任之；如非管仲，亦将谴告之矣。使天遭尧、舜，必无谴告之变[9]。"曰：天能谴告人君，则亦能故命圣君[10]，择才若尧、舜，受以王命[11]委以王事，勿复与知。今则不然，生庸庸之君，失道废德，随谴告之，何天不惮劳也[12]？曹参为汉相，纵酒歌乐，不听政治。其子谏之，笞之二百[13]，当时天下无扰乱之变。淮阳铸伪钱，吏不能禁。汲黯为太守[14]，不坏一炉，不刑一人，高枕安卧，而淮阳政清。夫曹参为相，若不为相；汲黯为太守，若郡无人。然而汉朝无事，淮阳刑错者，参德优而黯威重也[15]。计天之威德，孰与曹参、汲黯？而谓天与王政，随而谴告之，是谓天德不若曹参厚，而威不若汲黯重也。蘧伯玉治卫，子贡使人问之："何以治卫？"对曰："以不治治之[16]。"夫不治之治，无为之道也。

或曰："太平之应，河出图，洛出书[17]。不画不就，不为不成。天地出之，有为之验也。张良游泗水之上，遇黄石公，授太公书[18]。盖天佐汉诛秦，故命令神石为鬼书授人，复为有为之效也[19]。"曰：此皆自然也。夫天安得以笔墨而为图书乎？天道自然，故图书自

成。晋唐叔虞、鲁成季友生，文在其手，故叔曰虞，季曰友[20]。宋仲子生，有文在其手，曰："为鲁夫人[21]。"三者在母之时，文字成矣，而谓天为文字[22]，在母之时，天使神持锥笔墨刻其身乎[23]？自然之化，固疑难知，外若有为，内实自然。是以太史公纪黄石事，疑而不能实也[24]。赵简子梦上天，见一男子在帝之侧。后出，见人当道，则前所梦见在帝侧者也[25]。论之以为赵国且昌之状也[26]。黄石授书，亦汉且兴之象也。妖气为鬼[27]，鬼象人形，自然之道，非或为之也。

草木之生，华叶青葱，皆有曲折，象类文章[28]，谓天为文字，复为华叶乎[29]？宋人或刻木为楮叶者，三年乃成[30]。孔子曰："使天地三年乃成一叶，则万物之有叶者寡矣[31]。"如孔子之言，万物之叶自为生也。自为生也，故能并成[32]。如天为之，其迟当若宋人刻楮叶矣。观鸟兽之毛羽，毛羽之采色，通可为乎？鸟兽未能尽实[33]。春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也？如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎？诸物在天地之间也，犹子在母腹中也。母怀子气，十月而生，鼻口耳目，发肤毛理，血脉脂腴[34]，骨节爪齿，自然成腹中乎？母为之也？偶人千万，不名为人者，何也？鼻口耳目非性自然也[35]。武王幸王夫人[36]，王夫人死，思见其形。

道士以方术作夫人形，形成，出入宫门。武帝大惊，立而迎之，忽不复见。盖非自然之真，方士巧妄之伪，故一见恍忽，消散灭亡。有为之化，其不可久行[37]，犹王夫人形不可久见也。道家论自然，不知引物事以验其行，故自然之说未见信也。

然虽自然，亦须有为辅助[38]。耒耜耕耘[39]，因春播种者，人为之也。及谷入地，日夜长夫[40]，人不能为也。或为之者，败之道也。宋人有闵其苗之不长者，就而揠之，明日枯死[41]。夫欲为自然者，宋人之徒也。

【注释】

①无：衍文。

②由：同“犹”。

③恬澹（tián dàn 甜蛋）：安静。老聃得以寿：老聃所以长寿，就是因为他禀受了恬澹无欲的气。王充此处是借老聃长寿说，论证气没有欲望，并非真相信寡欲长寿，见《道虚篇》。

④复：告。这是说，有人向齐桓公禀告政事。

⑤仲父：管仲，仲父是齐桓公对管仲的尊称。

⑥这是说，一来有事就告诉仲父，二来有事就告诉仲父，做国君就这样容易吗？

⑦不复与知：不再参与过问。

⑧皇：大。霸君：霸主，诸侯之长，这里指齐桓公。操：德操。这是说，皇天以它最高明的道德把政治交给君王，可是却总是谴责他，告诫他，这就是认为天的道德还不及桓公，桓公得管仲可无为而治，而皇天却不断用心思谴告人君。王充主要是论证

天道无为。

⑨遭：遇到。谴告之变：谴责告诫的变异征兆。

⑩故命圣君：有意识地任命圣君。

⑪受：作“授”字讲。

⑫庸庸：无德无才。不惮劳：不怕劳累。

⑬曹参（shēn 身）：西汉初的功臣之一，汉惠帝时继萧何为相国。事见《史记·曹相国世家》。笞（chī 吃）：用鞭、杖、或竹板打人，是古代一种刑罚。

⑭汲黯（àn 暗）：汉武帝时曾任淮阳太守。事见《史记·汲郑列传》。

⑮错：废止。威重：威信高。

⑯蘧（qú渠）伯玉：名瑗，春秋时卫国大夫。不治：不是有意识地去治理，也就是顺其自然，不去干预。事见《淮南子·主术训》。

⑰应：瑞应，吉祥的征兆。河出图，洛出书：按汉儒孔安国、刘向等解说：伏牺时，有龙马出于黄河，马背有旋毛如黑点，后一、六，前二、七，左三、八，右四、九，中五、十，称作龙图。伏牺取法以画八卦生蓍法。夏禹治水有神龟出于洛水，背上有裂纹，前九，后一，左三，右七，中五；前右二，前左四，后右六，后左八。纹如文字，禹取法而作《尚书·洪范九畴》。此说实无根据，后世学者多不相信。就：成就。

⑱张良：汉高祖刘邦的重要谋士。遇黄石公授太公书：传说张良早年在泗水的桥上遇到一个叫黄石公的老人，送给他一部《太公兵法》，即姜太公子牙兵法之书。后来，张良凭借这部书辅助刘邦统一了天下。

⑲神石：指黄石公，传说他是一块黄石变的。鬼书：指《太公兵法》。复为有为之效：这也是有意识作为的证据。

⑳晋唐叔虞：叔虞是周武王儿子，封在唐（太原），后又改为晋，故叫晋唐叔虞。文：文字。叔：排行三。季：排行末。《左传》昭公元年：“武王邑姜方震大叔（武王妻刚怀孕上他的长子），梦帝谓己：‘余（我）命而（你）子曰虞，将与之唐。’及生，有文在其手，曰‘虞’，遂以命之。”又昭公三十二年：“昔成季友……文姜之爱子，始震而卜。……及生，如卜人之言，有文在其手曰‘友’，遂以名是。”

㉑仲：排行二。宋仲子：宋武公女儿。《左传》隐公元年：“宋武公生仲子，仲子生而有文在其手，曰：‘为鲁夫人。’”

㉒而：如。

㉓汉时写字是用刀刻，刻后再用墨涂一下。

㉔太史公：指司马迁。实：证实。

㉕此神话见《史记·封禅书》及《赵世家》。后出：后来出门。当道：挡道。

㉖论之：疑作“论者”。状：形状，这里有象征的意思。

㉗妖气：不正之气。

㉘葱：青绿色。文：文彩。章：花纹。

㉙复为华叶：能说天又创造了花叶吗？

㉚事见《韩非子·喻老》。

㉛孔子：《韩非子·喻老》、《淮南子·泰族训》、《列子·说符》皆作“列子”。

㉜并成：有许多叶子同时长出来。

㉝尽实：全部的事实。这是说，只谈鸟兽还不能下全部结论。

㉞腴（yú鱼）：腹下肥。

㉟偶人：偶象人。非性自然：非自然生成，即为人工制造。

㊱王夫人：《汉书·外戚传》作“李夫人”，作“王夫人”是对的。

㊲有为之化：有意识地做。久行：长久存在。

㊳有为辅助：有意识地加以辅助。

㊴耒（lěi 磊）：古代犁上的木把叫耒。耜（sì 肆）：古代犁上的铧叫耜。

㊵夫：疑是“大”字之误。

㊶闵：忧。揠（yà 亚）：拔。此本于《孟子·公孙丑》。

【原文】

问曰：“人生于天地，天地无为，人禀天性者，亦当无为，而有为，何也？”曰：至德纯渥之人，禀天气多，故能则天[1]，自然无为。禀气薄少，不遵道德[2]，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不类圣贤，故有为也。天地为炉，造化为工[3]，禀气不一，安能皆贤？贤之纯者，黄、老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄、老之操，身中恬澹[4]，其治无为，正身共已而阴阳自和[5]，无心于为而物自化，无意于生而物自成。

易曰：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。”[6]垂衣裳者，垂拱无为也[7]。孔子曰：“大哉，尧之为君也！惟天为大，惟尧则之。”又曰：“巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不与焉。”[8]周公曰：“上帝引佚。”[9]上帝，谓舜、禹也。舜、禹承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。舜、禹承尧之安，尧则天而行，不作功邀名[10]，无为之化自成，故曰：“荡荡乎，民无能名焉！”[11]年五十者击壤于涂[12]，不能知尧之德，盖自然之化也。易

曰："大人与天地合其德。"[13]黄帝、尧、舜，大人也，其德与天地合，故知无为也。天道无为，故春不为生，而夏不为长，秋不为成，冬不为藏。阳气自出，物自生长；阴气自起，物自成藏。汲井决陂[14]，灌溉园田，物亦生长。霈然而雨，物之茎叶根垓莫不洽濡[15]。程量澍泽[16]，孰与汲井决陂哉？故无为之为大矣。本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。沛然之雨[17]，功名大矣，而天地不为也，气和而雨自集。

儒家说夫妇之道，取法于天地[18]。知夫妇法天地，不知推夫妇之道，以论天地之性，可谓惑矣。夫天覆于上，地偃于下[19]，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。当其生也，天不须复与也[20]，由子在母怀中，父不能知也。物自生，子自成，天地父母，何与知哉？及其生也，人道有教训之义。天道无为，听恣其性，故放鱼于川，纵兽于山，从其性命之欲也。不驱鱼令上陵，不逐兽令入渊者，何哉？拂诡其性[21]，失其所宜也。夫百姓，鱼兽之类也，上德治之，若烹小鲜[22]，与天地同操也[23]。商鞅变秦法，欲为殊异之功，不听赵良之议，以取车裂之患，德薄多欲，君臣相憎怨也[24]。道家德厚，下当其上，上安其下，纯蒙无为[25]，何复谴告？故曰："政之适也，君臣相忘于治，鱼相忘于水，兽相忘于林，人相忘于世，故曰天也。"[26]孔

子谓颜渊曰："吾服汝，忘也；汝之服于我，亦忘也。"[27]以孔子为君，颜渊为臣，尚不能谴告，况以老子为君，文子为臣乎[28]？老子、文子，似天地者也。淳酒味甘，饮之者醉不相知；薄酒酸苦，宾主嚬蹙[29]。夫相谴告，道薄之验也。谓天谴告，曾谓天德不若淳酒乎[30]？

【注释】

①至德：最高尚的道德。纯渥（wò握）：纯厚。则天：效法天。

②道德：指天道无为的品德。

③造化为工：变化如冶炼的工人。

④身中恬澹：思想安静，没有个人欲望。

⑤共己：恭己。

⑥引《易》文见《系辞下》。衣裳：上体之服为衣，下体之服为裳。

⑦垂拱：垂衣拱手。

⑧引文见《论语·泰伯》。不与：不干预。孔子是说："多么伟大啊，尧这个君主，只有天是最伟大的了，尧就遵循天的法则。"又说："多么高大啊，舜、禹取得了天下，他们并不亲自去作什么事！"

⑨见《尚书·多士》。引佚：长久安逸。

⑩邀名：求名。

⑪引文见《论语·泰伯》。引文是说："德行多么广大啊，人民找不到适当的语言来赞美他。"

⑫击壤：古代游戏之一，用木作二壤，形状如鞋，将一壤放在地上，击者在三、四十步以外，以手中的壤掷打，中者为上。

⑬见《周易·乾卦·文言》。这句是说，大人的道德和天地一致。

⑭汲井：从井里引水。决陂（bēi杯）：开河渠。

⑮霈（pèi 沛）：大雨。霈然而雨：天下了大雨。垓：疑作“荄”，草根。洽濡：沾润。

⑯程量：比较衡量。澍（shù 树）：及时的雨。

⑰沛：同“霈”。沛然：雨盛的样子。

⑱夫妇之道：指的是“夫妇合气子自生”的道理。

⑲偃：仰。

⑳不须复与：不再参与过问。

㉑拂诡：违背。

㉒语出《老子》六十章。小鲜：小鱼。这是说，百姓和鱼兽一样，用最高的道德治理他们，就像烹炸小鱼一样，不要去搅动它。

㉓操：操行，做法。

㉔事见《史记·商鞅传》。商鞅：姓公孙，卫人。相秦孝公，封于商，故号“商君”。孝公死后，他遭车裂之刑而死。车裂：古代一种残酷的刑罚，将人缚在几辆马车上，裂身而死。赵良：秦孝公时人，曾反对商鞅变法。

㉕当：疑作“向”，即仰。纯蒙：纯厚。

㉖语本于《庄子·大宗师》：“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”政之适：政治最美好。天：自然而然。

㉗语出《庄子·田子方》。服：佩服。忘：指忘掉道德教化。

㉘文子：《汉书·艺文志》注说他是老子弟子，与孔子同时。

㉙嚬蹙（pín cù 贫促）：同“颦蹙”，皱眉头，忧愁的样子。

㉚曾：岂，难道。

【原文】

礼者，忠信之薄，乱之首也[①]。相讥以礼[②]，故相谴告。三皇之时，坐者于于，行者居居，乍自以为马，乍自以为牛[③]。纯德行而民瞳矇，晓惠之心未形生

也[4]。当时亦无灾异，如有灾异，不名曰谴告。何则？时人愚蠢，不知相绳责也[5]。末世衰微，上下相非，灾异时至，则造谴告之言矣。夫今之天，古之天也。非古之天厚，而今之天薄也。谴告之言生于今者，人心以准况之也[6]。诰誓不及五帝，要盟不及三王，交质子不及五伯[7]，德弥薄者信弥衰。心险而行诐[8]，则犯约而负教。教约不行，则相谴告。谴告不改，举兵相灭。由此言之，谴告之言，衰乱之语也，而谓之上天为之，斯盖所以疑也。

且凡言谴告者，以人道验之也。人道，君谴告臣，上天谴告君也，谓灾异为谴告。夫人道，臣亦有谏君，以灾异为谴告，而王者亦当时有谏上天之义，其效何在？苟谓天德优，人不能谏，优德亦宜玄默[9]，不当谴告。万石君子有过，不言，对案不食，至优之验也[10]。夫人之优者，犹能不言，皇天德大，而乃谓之谴告乎？夫天无为，故不言。灾变时至，气自为之。夫天地不能为，亦不能知也。腹中有寒，腹中疾痛，人不使也，气自为之。夫天地之间，犹人背腹之中也，谓天为灾变，凡诸怪异之类，无小大薄厚，皆天所为乎？牛生马，桃生李，如论者之言，天神入牛腹中为马，把李实提桃间乎[11]？牢曰："子云：'吾不试，故艺'。"[12]又曰："吾少也贱，故多能鄙事。"[13]人之贱不用于大者，

类多伎能。天尊贵高大，安能撰为灾变以谴告人？且吉凶蜚色见于面[14]，人不能为，色自发也。天地犹人身，气变犹蜚色。人不能为蜚色，天地安能为气变？然则气变之见，殆自然也。变自见，色自发，占候之家因以言也[15]。

夫寒温、谴告、变动、招致，四疑皆已论矣[16]。谴告于天道尤诡，故重论之，论之所以难别也[17]。说合于人事，不入于道意[18]。从道不随事，虽违儒家之说，合黄、老之义也。

【注释】

①见《老子》三十八章。

②讥：责怨。

③语本《庄子·应帝王》、《淮南子·览冥训》。三皇：《论衡》有时指天皇、地皇、人皇，有时指燧人、伏羲、神农，还有其他说法，总之都以为三皇是五帝以前的最早的君王。于于：即盱盱，无知的样子。居：同“倨”。倨倨：无思无虑的样子。乍：有时。这是说，不知人兽的区别。

④瞳矇：无知的样子。晓惠：通达有智慧。

⑤绳责：依一定的尺度来要求人。

⑥准况：比照，推论。这是说，人互相谴责，就以此推断天也谴告人。

⑦语见《荀子·大略》。诰：告示。诰誓：以言辞相约戒。五帝：黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜。要：同“约”。三王：指夏禹、商汤、周文王。交质子：两国相交，各以国君之子为人质，表

诚信。五伯：又叫五霸。关于五霸的说法不一，一般指齐桓公、晋文公、秦穆公、宋襄公、楚庄王。

⑧诐（bì）：邪僻，不正。

⑨优德：最优秀的道德。玄默：沉默。

⑩万石君：姓石，名奋，前汉时人。他在汉高祖、汉文帝、汉景帝三朝先后做过太子、太傅和诸侯相等官。他有四个儿子，也都当上了大官，父子五人俸禄都达到二千石，所以汉景帝给他起了个“万石君”的称号。详见《史记·万石君列传》。案：低桌子。至优之验：被最高尚的道德感化的证据。

⑪把李实提桃间乎：这是说，是天神把李子的果实放在桃树上面的吗？

⑫见《论语·子罕》。牢：孔子弟子子牢。不试：不被用。艺：多技能。

⑬见《论语·子罕》。鄙事：指下贱的事情，即算帐、赶车、管理仓库、放牧等事。

⑭蜚：同“斐”。蜚色：指脸上有光彩。吉凶蜚色：指依据面孔的形状颜色，推测吉凶祸福。见：同“现”。

⑮占候之家：指讲说灾异吉凶祸福的那些人。

⑯寒温、谴告、变动、招致是《论衡》中的四篇文章。

⑰诡：谎谬。难别：驳辩是非。

⑱这是说，谴告的说法虽然能应合人事，但不合乎道理。

【简析】

王充在《自然》篇中，站在唯物主义无神论立场上，批判了天人感应的神学目的论，提出了“天道自然无为”的唯物主义自然观。全文可分四段。

第一段，从“天地合气”至“安得口目”。这段主要思想

是：天道是自生、自为的，它无意识、无目的。对此，王充首先从“元气”或阴阳之气自然发生的角度作了说明。他认为，阴阳之气一交合，万物就自然而产生。万物中的动物之类（包括人）“知饥知寒”，这是他们自然形成的生理机能。他们见五谷可吃，就拿来吃它；见丝麻可穿，就拿来穿它，这是他们的自然本能。而且，五谷、丝麻等各种具体东西也都是自然之天把气普遍散布于万物之中后自然产生的。谷具有“愈饥”之性，丝麻具有“救寒”之性，因此人们利用它们充饥、御寒。王充以这种“元气”自然发生论驳斥了“天”为人生五谷、丝麻的神学目的论。其次，王充又从行为和意识关系上作了论证。他认为，人的意识是由人的感觉器官与客观事物相接触，外部世界的映象反映到头脑中来，经过思维才产生的。而且有了某种意识以后，才会有某种行为。而“天”是如地一样的实体，如云烟一样的气，它没有口目等感官，也没有思维器官，因此，“天”是没有欲望、没有意识的，它也没有像人一样的行为，它的运行只是自为，它的生物也只是自生。这又反驳了“天”有心而为之说。

第二段，从“或曰：‘凡动行之类’”至“宋人之徒也”。这段引用客观事实，对有神论者的具体言论进行了批驳，并对“天道自然无为”作了明确解释。他说：“天动不欲以生物而物自生，此则自然也；施气不欲为物而物自为，此则无为也。”为什么说“天”是自然无为的呢？因为“天”是由气构成的，气是恬淡而没有欲望的，气不想有所作为，它本身也没有什么作为，因此“天”也是自然、无欲、无为的。“天”的运动是它本身固有的属性，是无须假外力而进行的。王充

这种“天道自然无为”的思想，是把“天”从神的地位再还原为物质性的自然物，从根本上否定了关于“天”的神秘说教，这是王充在哲学上一个重要贡献。

第三段，从“问曰：‘人生于天地’”至“曾谓天德不若淳酒乎”。这段主要是以“天道自然无为”的思想来说明人道既是无为的，是有为的。从顺随自然无为的天道来说，由自然形成的人，是与鱼兽之类的动物一样的。对鱼兽应顺从它们自然之性，“放鱼于川”，“纵兽于山”；对于人，也应“听恣其性”，“纯蒙无为”。从人的特殊性来说，“人道有教训之义”，应对人实行教化；君主应“任贤使能”，使贤人能人去积极而为。但这些有为的主张只是一闪之念，他的主导思想是“无为而治”，认为能法天无为的人，是道德高尚纯厚的人；不能法天有为的人，是道德不高尚的人。甚至荒谬地认为，世界不是有为的人创造的，而是无为的人创造出来的。他把无为看得高于一切，说“无为之为大矣”。这说明他对人的主观能动作用是缺乏认识的。

第四段，从“礼者”至“合黄老之义也”。王充在本段以天道自然无为的思想批判了人道中的谴告说，并分析了这种社会意识产生的主要原因是社会衰乱，即所谓“谴告之言，衰乱之语也。”

总观《自然》篇，它以黄、老道家自然无为思想为线索贯穿全篇。王充在开篇第一段就明确表示自己的天道观是以道家的理论为依据，“试以道家论之”；在末段结尾处再次表明他的天道观“虽违儒家之说，合黄老之义也”，首尾呼应，立场鲜明。那么王充究竟继承、发展了黄老什么思想呢？道

家黄老学派是以“道”作为宇宙本体，他们和老子一样，把“道”说得玄之又玄，是超物质、超感觉的。但是他们把宇宙描绘为无限大的空间，无穷尽的时间，不死不灭及宇宙产生万物是无目的、无意识的思想，都为王充所继承。在此基础上，王充明确提出宇宙并不是超物质、超感觉、玄之又玄的东西，而是自然的客观存在。“气”是可感知的物质，由“气”构成的宇宙本身也是物质。由此看来，王充抛弃了道家黄老学派宇宙观中的玄虚性，而吸取其自然无为思想，并赋予唯物主义内容，提出了唯物主义气一元论，作为他哲学思想的基础。由于阶级，时代的局限，他的自然观还是直观的、朴素的，还存在不少理论弱点。

王弼：《周易略例》

【作者及作品简介】

《周易略例》作者王弼（226—249）字辅嗣，河南省焦作人，汉末著名士族王粲的侄孙，三国时期魏晋玄学的主要开创者，是中国哲学史上有较大影响的哲学家。

魏正始年间，曹爽、何晏擅权，王弼在政治上倾向曹爽，经何晏推荐，做了尚书郎。正始十年，司马懿发动政变，曹爽、何晏被杀，王弼受株连丢了官，并在这年因病而亡，年仅 24 岁。王弼性情高傲、刻薄，善谈玄理，政治活动较少；但他关心时事，敢于面对现实。当时曹魏政治腐败，它所面临的最紧迫的问题，是如何巩固局部地区的统一，进而实现全国的大一统。围绕这一现实问题，政治家和思想家分别从实践和理论方面进行了探索，王弼也提出了他的看法。他认为，当时的社会风气败坏，政治秩序紊乱，关键在于上层统治者决策思想的失误，不善于“用谋”。而且他不就事论事，局限于评判具体政策上的是非得失，而是着眼事物联系的整体，从世界观和方法论的高度去分析比较。这是他比别人高明的地方。他根据对当时的时代课题和政治积弊的深刻观察和理解，提出了一套如何理顺各种关系以达到大治的政治谋略思想。在这些思想和各种具体政治主张中贯穿着一条总的

原则，即“以无为本”，这是他的哲学思想的核心。他宣称一切都不过是假象，富贵是假象，贫贱也是假象，一切都归结为“无”，得是无，失也是无，以此来“使民爱欲不生”（王弼：《老子指略》）。这种“以无为本”的唯心主义，在理论上比起董仲舒所宣扬的神学目的论来要精巧得多，在统治手段上比用天意威胁的办法要狡猾得多，它表达了门阀士族的政治需要，因此，在正始年间很快风行起来。和“以无为本”的本体论原则相应，在认识论上所提出的，就是他在《明象》中所讲的“得意忘象”的原则，他把“忘象”看作“得意”的条件，成为彻底的唯心主义者。

“以无为本”出自《老子注》，这是王弼一部重要的哲学著作，影响很大，被后人当做标准本。王弼还有《周易注》，它在经学历史上，有相当重要的地位。《周易》是儒家经典中一部重要著作，历代有许多人给它作注。在王弼以前，汉朝人注《周易》多讲究所谓“象”和“数”以及许多宗教迷信、五行四时之类的神秘主义东西，对《周易》进行烦琐的考释，忽视义理分析。王弼针对这种流弊，改用《老子》的思想来解《周易》，基本上摆脱了汉人的迷魂阵，使人耳目一新。唐以后，王弼注被钦定为《周易》的标准注释本，影响很大。与《周易注》相辅而行的是《周易略例》，它讲的是《周易》的基本原则，是了解王弼哲学思想的重要资料。这里所选的《明象》就是这部书中的一篇。

王弼的著作还有《老子指略》、《论语释疑》等。1980年中华书局出版了楼宇烈的《王弼集校释》（上下两册），汇集了王弼的全部著作，可以参考。这里的选文，即依此书下册。

明　象

【原文】

夫象者，出意者也①。言者，明象者也②。尽意莫若象③，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象④；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意⑤，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也⑥。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也⑦。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也⑧；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也⑨。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情⑩，而画可忘也。

是故触类可为其象⑪，合义可为其征⑫。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎⑬？爻苟合顺，何必坤乃为牛⑭？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣⑮。互体不足⑯，遂及卦变⑰；变又不足，推致五行⑱。一失其原，巧愈弥甚。纵复或值⑲，而义无所取。盖存象忘意之由也⑳。忘象以求其意，义斯见矣。

【注释】

①象：指爻象和卦象，如—、— —、　、　；也泛指一般事物或

现象。意：意义，这里指卦象或事物所包含的意义。这是说，所谓象是用来表达意的。

②言：语言、文字，具体指《周易》中的卦辞和爻辞。这是说，所谓言是用来说明象的。

③尽意：充分地把意表达出来。

④这是说，《周易》的卦爻辞是由卦爻象派生出来的，所以可以根据卦爻辞的内容来观察卦爻象。

⑤存：保存，蕴含。

⑥蹄：捕兔的器具。筌：捕鱼的竹器。这是说，言如同捕兔用的蹄，得到了兔就可以把蹄忘掉；象如同捕鱼用的筌，得到了鱼就可以把筌忘掉。

⑦蹄：用来比喻言。筌：用来比喻象。

⑧非其象：指不是生于意的象。这是说，象是从意产生的，如果只停留在象本身，那么它就不是具有“存意”作用的象了。

⑨非其言：指不是生于象的言。这是说，言是从象产生的，如果只停留在言本身，那么它就不是具有“明象”作用的言了。

⑩画：指爻。重画：重爻为卦。情：指一卦的义理或情理。

⑪触类可为其象：触逢一类的事物，可以用同一物象来表示，例如以马象征刚健一类的东西，以牛象征柔顺一类的东西。

⑫合义：义理相同的事物。征：象征。这是说，义理相同的事物，可用同一象征。

⑬这是说，乾卦的义理是刚健，所以用马来象征。坤卦的义理是柔顺，所以用牛来象征。其实只要合乎刚健和柔顺的义理，何必拘泥于马和牛这些具体象征呢？事实上，牛未必只象征坤，马也未必只象征乾，如坤卦卦辞说：“利牝马之贞”，就是用牝马象征坤。

⑭这是说，卦爻只要合乎柔顺的义理，不是坤卦的，也可以用牛

来象征。如遯卦卦象是　，其中没有坤卦卦象　，可是此卦六二爻辞却说："执之用黄牛之革。"

⑮文：指卦辞和爻辞。卦：指卦象。滋漫：漫延滋长。纪：纲纪。这是说，有些人认定马就是乾，但是按卦辞和爻辞来考查卦象，遇到讲马的时候，并没有乾，于是就穿凿附会，产生许多荒谬的言论。

⑯互体；每卦六爻，由上下两经卦重叠而成，其中二至四爻，三至五爻又可各成一经卦，这样一卦中包含四个经卦，卦与卦互相包含，称为互体。

⑰卦变：指改变卦中某爻，阴爻改变为阳爻，阳爻改变为阴爻，爻象一变，也就变成了另一卦。

⑱推致五行：推而广之，用卦象分别代表五行（金、木、水、火、土），然后又用五行相生相克等理论来解释卦的意义。

⑲纵复：纵然，即使。值：相符。纵复或值：即使有的物象与卦义相符。

⑳这是说，上述种种错误，都是由于"存象忘意"所造成的。

【简析】

《明象》主要阐述了《周易》中的卦言（卦爻辞）、卦象和卦意三者的关系，提出了"得意忘象，得象忘言"的认识理论。全文可分两段。

第一段，从"夫象者"至"而画可忘也"。这段从其行文顺序及所包含思想来看，有四个逻辑层次。

第一个层次，从"夫象者"至"故可寻象以观意"。这里说明言、象、意三者之间有递进生成关系和递进表达关系，强调"言"、"象"产生于"意"，所以能表达"意"。"意"是认

识的对象，“言”、“象”是认识的媒介、工具。这说明王弼承认认识必须通过某种媒介、工具，才可能达到对本质的认识，“言”、“象”与“意”具有相统一的关系。

第二个层次，从“意以象尽”至“象者意之筌也”。这里一方面强调言、象能够表达、说明“意”，突出了言、象与“意”的统一关系；另一方面又认为言、象在表达、说明“意”之后，就可以把它们忘掉、舍弃。蹄、筌之喻就是说明蹄、筌是捕兔、鱼的工具，言、象是“得意”的工具；捕到兔、鱼后可以把蹄、筌忘掉，“得意”后可以把言、象忘掉。这就否定了他在上面所承认的“言”、“象”与“意”相统一的思想，而把言、象与“意”对立起来，表现了割裂言、象与“意”的倾向。

第三个层次，从“是故存言者”至“则所存者乃非其言也”。王弼在此用反证法，进一步说明“忘言”、“忘象”的意义。他认为，如果只停留在言和象本身，那么不但不能得意，而且会使言、象失去“明象”和“存意”的作用。指出认识对象和认识的媒介、工具有区别，这一点有合理因素，但是过分地强调概念和它所代表的事物不相同的方面，从而否认概念是它所代表的事物的反映，这就走向了诡辩。

第四个层次，从“然则忘象者乃得意者也”至“而画可忘也”。这是全文的结论。本来认识必须借助一定的工具，包括言语、思维、形象等等，来作为把握对象的前提条件。而王弼却认为只有忘掉了“象”，才能“得意”；只有忘掉了“言”，才能“得象”。“忘言”成了“得象”的必要条件，“忘象”成了“得意”的必要条件。他无限夸大了“言”和

“象”作为认识媒介在认识过程中的局限性，把它们看成是“得意”的障碍，从而把“言”、“象”和“意”对立起来，割裂了三者之间本来存在的统一关系。这种“忘言忘象”的思辨方法，是认识论上的形而上学的典型表现。

第二段，从“是故触类可为其象”至“义斯见矣”。这段批判了汉儒拘泥于言、象，忽视义理分析的烦琐解《易》方法，提出了“触类可为其象，合义可为其征”，表明《周易》思维特征在于同一卦象或物象不只象征某一单个事理，而可随人拟议同类的事理，因此，只有“忘象以求其意”，才能见到义理。

王弼的“得意忘象，得象忘言”理论在冲破汉代经学牢笼、开创魏晋玄学新风方面曾经起过一定的积极作用。作为一种艺术创作的理论和方法，它对我国文学艺术的发展所产生的巨大影响也是不可忽略的。

裴頠：崇有论

【作者及作品简介】

《崇有论》的作者裴頠（267—300），字逸民，河东闻喜（今山西省绛县）人，西晋哲学家。他的父亲裴秀是西晋开国功臣，地理学家。

裴頠曾任过国子祭酒兼右将军、尚书仆射等高级官职。他重视学术，曾奏修国学，刻石写经。他虽然出身于贵族大官僚家庭，但他的母亲出身微贱，并遭受裴秀的嫡母轻视和侮辱。裴頠深知母亲的处境，并受其影响，同情卑贱庶族。在政治上主张选贤任能，不拘贵贱，反对当时只看门弟出身，不问才能高低的坏风气。他刚正不私，疾恶如仇，"通博多闻，兼明医术"，能说善辩。裴頠的政治主张和为人，是和当时的统治者及其政治路线相矛盾的。他在33岁时，因反对赵王司马伦的贪暴而被杀害。

裴頠生活在整个魏晋南北朝唯一的一个短暂的统一时期，人们普遍地为"大晋龙兴"感到欣喜，统治者司马氏集团也力图在政治、经济、思想各个方面有所作为。在思想上，他们奉儒学为正统。当时的玄学思潮，在各士族集团之间互相倾轧的影响下，产生了各种争议。王弼的贵无论玄学，强调崇本、无为，政治上不太投合司马氏集团的实际需要；在

理论上，也存在着无和有、体和用、自然和名教的各种内在矛盾，因而引起了种种争论。以嵇康、阮籍为代表的“名教不合自然”的思想，强调名教和自然的对立，主张“越名教而任自然”。这种“任自然”的片面观点，又被引向极端。西晋开国后的士族贵族子弟所谓“任达”、纵欲之风恶性膨胀。他们放荡堕落，不事政务，这就危及到士族集团统治本身的稳定。在此情况下，身居高位，参与决策的裴頠，从维护礼制，稳定现存社会秩序的角度思考问题。他要纠正玄学的偏差，维护儒学的正统地位，于是写了《崇有论》，从本体论上论证了崇有必优于贵无。这一玄学思想代表了玄学发展过程的一个重要环节，是继贵无论以后所出现的一种新的玄学理论。

《崇有论》保存在《晋书·裴頠传》中。这里的选文依据此书。

【原文】

夫总混群本，宗极之道也[1]；方以族异，庶类之品也[2]；形象著分，有生之体也[3]；化感错综，理迹之原也[4]。夫品而为族，则所禀者偏[5]；偏无自足，故凭乎外资[6]。是以生而可寻，所谓理也[7]；理之所体，所谓有也[8]；有之所须，所谓资也[9]；资有攸合，所谓宜也[10]；择乎厥宜，所谓情也[11]。识智既授，虽出处异业，默语殊涂，所以宝生存宜，其情一也[12]。

众理并而无害，故贵贱形焉[13]；失得由乎所接，故

吉凶兆焉[14]。是以贤人君子，知欲不可绝而交物有会[15]，观乎往复，稽中定务[16]。惟夫用天之道，分地之利，躬其力任，劳而后飨[17]；居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，行以敬让[18]；志无盈求，事无过用，乃可济乎[19]！故大建厥极，绥理群生，训物垂范[20]，于是乎在，斯则圣人为政之由也。

【注释】

①总混群本：总括无所分别的万有本身。宗极之道：最根本的道。这是说，道是万有的全体，是万有存在的总合，离开万有就没有独立自存的道。

②方：形式，性质。族：族类。庶：众多。品：区别。这是说，万有由于性质的不同而区分为不同的族类，这就是众多物类的区别。

③著分：显著区分。有生之体：一切生类的实体。这是说，有形有象的物体彼此有显著区分，这就是一切生类的实体。

④化：指事物的生长变化。感：相互感应，相互作用。理：条理，秩序，规律。迹：形迹，表现。这是说，事物生长变化及其相互作用错综复杂，这正是其条理、秩序形成的根源。

⑤偏：偏属，特点，不足之处。这是说，既然事物区分为不同的种类，那么每一类事物都偏而不全。

⑥自足：自满自足。资：资助。这是说，事物既然都偏而不全，就不能只依靠自己能够存在，必须凭借外在的条件，即依靠其它物体的资助。

⑦这是说，事物的生化是有形迹可以探寻的，这就叫做理。

⑧所体：所以为体，即所依存的实体。有：指个别事物。这是说，

理所依存的实体就是有。

⑨所须：所需要。这是说，有所需要的外在条件，就叫做资。

⑩攸合：所符合。宜：适宜。这是说，外在资助条件符合本身的需要，就叫做适宜。

⑪厥：其。情：指人的情欲。这是说，选择适合自己生存的条件，就叫做情。

⑫出：出仕，即做官。处：居家。默：沉默不作声。语：说话，立言。“出处异业，默语殊涂”，语本《周易·系辞上》，其原文是：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。”宝生存宜：珍贵生命，存养其所宜。这是说，人们有了知识智慧，尽管各人的职业身分不同，途径各异，但要由此达到“宝生存宜”的目的，心情是一样的。

⑬并：并行，同时并存。形：形成。语本《中庸》，其原文是：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”这是说，各种不同的追求同时并存而又彼此协调，所以贵贱的等级就形成了。

⑭接：指与外物接触。兆：露出苗头。这是说，亲自与外物接触，吉凶得失的苗头才能显示出来，即才能判断行为正确与否。行为正确则存生，行为错误则失生。

⑮会：会合点，关键。指下文所说：“故动之所交，存亡之会也。”交物有会：是说与外物接触时，吉凶存亡就存在其中了。

⑯观乎往复：观察事物往反变化的过程。稽中：考求出一个无过无不及的适中原则。定务：确定努力方向。

⑰夫：那个。飨：通“享”，享受。这是说，只有那利用天时变化的法则，分享大地的利益，亲身做自己能胜任的事，劳动后享受成果。

⑱居：居官。守：守业。率：表率。

⑲盈求：过奢的欲求。济：成功。这是说，不得贪得无厌，挥霍

浪费，才可以维持人类生存。

⑳大建厥极：大力建立最高的政治原则。绥理群生：安抚治理百姓。训物垂范：用事物的法则来教训人民，显示规范。

【原文】

若乃淫抗陵肆，则危害萌矣[1]。故欲衍则速患，情佚则怨博[2]，擅恣则兴攻，专利则延寇，可谓以厚生而失生者也[3]。悠悠之徒，骇乎若兹之衅，而寻艰争所缘[4]；察夫偏质有弊，而睹简损之善[5]；遂阐贵无之议，而建贱有之论[6]。贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防[7]，忽防则必忘礼；礼制弗存，则无以为政矣。

众之从上，犹水之居器也[8]。故兆庶之情，信于所习[9]；习则心服其业，业服则谓之理然[10]。是以君人必慎所教，班其政刑[11]，一切之务，分宅百姓，各授四职[12]；能令禀命之者不肃而安[13]，忽然忘异，莫有迁志[14]。况于据在三之尊[15]，怀所隆之情，敦以为训者哉[16]！斯乃昏明所阶，不可不审[17]。

夫盈欲可损而未可绝有也[18]，过用可节而未可谓无贵也[19]。盖有讲言之具者，深列有形之故[20]，盛称空无之美。形器之故有征，空无之义难检[21]；辩巧之文可悦，似象之言足惑[22]。众听眩焉，溺其成说[23]；虽颇有异此心者，辞不获济[24]，屈于所狎，因谓虚无之理

诚不可盖[25]。唱而有和，多往弗反[26]，遂薄综世之务，贱功烈之用[27]；高浮游之业，埤经实之贤[28]。人情所殉，笃夫名利，于是文者衍其辞，讷者赞其旨，染其众也[29]。是以立言藉于虚无，谓之玄妙[30]；处官不亲所司，谓之雅远[31]；奉身散其廉操[32]，谓之旷达；故砥砺之风弥以陵迟[33]。放者因斯，或悖吉凶之礼，而忽容止之表[34]；渎弃长幼之序，混漫贵贱之级[35]。其甚者至于裸裎[36]，言笑忘宜，以不惜为弘士[37]，行又亏矣。

老子既著五千之文，表摭秽杂之弊[38]，甄举静一之义[39]，有以令人释然自夷[40]，合于《易》之损、谦、艮、节之旨[41]。而静一守本无[42]，虚无之谓也。损、艮之属，盖君子之一道[43]，非《易》之所以为体守本无也[44]。观老子之书，虽博有所经[45]，而云“有生于无”[46]，以虚为主，偏立一家之辞，岂有以而然哉[47]！

人之既生，以保生为全[48]；全之所阶，以顺感为务[49]。若味近以亏业[50]，则沉溺之衅兴[51]；怀末以忘本，则天理之真灭[52]。故动之所交，存亡之会也[53]。夫有非有[54]，于无非无[55]；于无非无，于有非有。是以申纵播之累[56]，而著贵无之文，将以绝所非之盈谬[57]，存大善之中节，收流遁于既过，反澄正于胸怀[58]，宜其以无为辞，而旨在全有[59]，故其辞曰：“以为文不足[60]。”若斯，则是所寄之涂，一方之言也[61]。若谓至理信以无

为宗，则偏而害当矣[62]。

先贤达识，以非所滞[63]，未之深论。惟班固著难，未足折其情[64]；孙卿扬雄[65]，大体抑之，犹偏有所许[66]；而虚无之言，日以月衍，众家扇起，各列其说。上及造化，下被万事[67]，莫不贵无。所存佥同，情以众固[68]，乃号凡有之理，皆义之卑者，薄而鄙焉，辩论人伦及经明之业，遂易门肆[69]。頠用矍然[70]，申其所怀，而攻者盈集，或以为一时口言[71]。有客幸过，咸见命著文[72]，擿列虚无不允之征[73]，若未能每事释正，则无家之义弗可夺也[74]。頠退而思之，虽君子宅情，无求于显[75]，及其立言，在乎达旨而已。然去圣久远，异同纷纠，苟少有仿佛，可以崇济先典[76]，扶明大业，有益于时，则惟患言之不能，焉得静默？及未举一隅，略示所存而已哉[77]。

【注释】

①抗：同“亢”，过分。淫抗陵肆：欲望太盛，逾越放肆。萌：萌生。

②衍：横溢，太盛。佚：放纵。怨博：仇怨多。这是说，欲望太盛则速致祸患，情欲放纵则广生怨恨。

③擅恣：专横恣肆。专利：独占财利。以厚生而失生：由于过分重视生命，结果反而丧生。这是说，专横恣肆则兴起攻伐，独占财利则招来盗贼，这样厚生反而变为失生。

④悠悠：忧思。衅：祸患。骇乎若兹之衅：被因厚生而致失生之

祸所吓倒。寻艰争所缘：寻求引起社会危机和争夺的缘由。

⑤偏质：本性有所偏缺，指一味追求外物。简损：简约减损欲望。

⑥贱有：认为具体事物是卑贱的。

⑦外形：忘形，放荡形骸之义。遗制：遗弃一切制度。忽防：忽视防范。

⑧众之从上：百姓服从上级统治者。水之居器：是说水在器皿中，它的形态随器皿的形状而变化。

⑨兆：一万亿为兆。兆庶：指广大普通百姓。信于所习：信从所习惯的政教。

⑩心服其业：安心于他们的职业身份。谓之理然：说道理本来就是这样。

⑪慎所教：谨慎地对众官及百姓进行教育。班：颁布。

⑫务：事情。宅：处置。分宅百姓：分别交给百姓去做。四职：指士、农、工、商。

⑬禀命之者：接受政令的人，指众官及百姓。不肃而安：是说政令不必严厉，众官及百姓就能自觉遵守，各安其职。

⑭忽然：形容轻视的样子。这是说，即使不注意忘掉了职分贵贱的不同，也没有人产生改变职分的想法。

⑮三：指三公，即司马、司徒、司空三种职官。据在三之尊：居于三公的高位。

⑯所隆之情：怀着被人尊敬的心情。敦以为训者：敦促勉励教化百姓的人。

⑰阶：阶梯，关键。审：谨慎。这是说，涉及政治昏乱或清明的关键问题不可不慎重考虑。

⑱这是说，欲望太过，可以减损，而不可完全禁绝。

⑲这是说，事情做得过分可以节制，但不可以说无是贵的。

⑳讲言之具：谈说辩论的才能。深列：深刻论列，分析。

㉑形器：指有形有象的具体事物。难检：难以检验证实。

㉒似象之言足惑：似是而非的言论足以使人迷惑。

㉓这是说，众人听了虚无之理头昏目眩、信以为真。

㉔异此心：指与贵无论不同的见解。辞不获济：言辞不能明确表达。

㉕狎（xiá狭）：习。屈于所狎：被原来所熟悉的议论所屈服。诚不可盖：确实不能盖过。

㉖往弗反：偏执一种议论不知回头。

㉗薄综世：轻视治理世事。功烈：事功业绩。

㉘浮游：浮泛不实。埤：又写作“卑”。另一说，读“脾”的音，其义为增加。此义不通。经实：经理实际事务。

㉙衍其辞：推演贵无的言论。讷（nè）者：语言迟钝，不善讲话的人。染：感染。

㉚这是说，把谈虚说无叫做“玄妙”。

㉛这是说，把做官不理政务叫做“雅远”。

㉜奉身：持身，做人。散其廉操：放弃廉洁操守。

㉝砥（dǐ底）：细的磨刀石。砥砺：磨炼，比喻修身。陵迟：逐渐衰败。

㉞放者因斯：放荡的人这样下去。悖：违背。吉凶之礼：指冠、婚、丧、葬的礼节。容止之表：行动居处即行为的仪表。

㉟渎（dú读）：轻慢。混漫：混乱漫灭。级：等级。

㊱裸裎（chéng程）：赤身露体。

㊲不惜：无所顾惜，指不遵守礼法。弘士：放达之士。

㊳表摭（zhí直）：揭露。秽杂：繁多。

㊴甄举：标出。静一：守静抱一。

㊵释然：轻松的样子。自夷：自乐，自得。

㊶损：减损。谦：谦虚。艮：静止。节：节制。损、谦、艮、节

都是《易经》的卦名。这是说，老子主张静和一（少私寡欲则静则一），合乎《易经》损、谦、艮、节的宗旨。

㊷守：持守，主张。本无：以无为本。这是说，老子的静一理论主张以无为本。

㊸这是说，损、艮等卦之义只是君子之道的一个方面。

㊹《易》之所以为体：作为《易经》理论主体的东西。这是说，不是《易经》的基本理论主张以虚无为本。

㊺有所经：有所根据。

㊻见《老子》四十章："天下万物生于有，有生于无。"

㊼有以：有什么原因。

㊽这是说，人既然产生，就要保全生命。

㊾这是说，保全生命的关键，就是要顺从人对外物的感受，即满足人的物欲。

㊿味近：一味追求自己所爱的东西。亏：损害。业：职守，本分。

(51)这是说，沉溺于物欲的祸患就会发生。

(52)末：指纵欲的行为。本：指保全生命。天理：指生命的自然本性。

(53)交：指与外物接触。这是说，与外物接触的活动，是存亡的关键。意思是说，对欲望有节制就可生存，无节制就要死亡。

(53)有：指个体生命的存在。非有：指个体生命遭到亏损，甚至死亡。这是说，纵欲求生，反而使自己的生命遭到亏损，甚至死亡。

(55)前面的"无"字，指对物欲有所减损。这是说，对物欲有所减损，并不是消灭自己的生命。

(56)申纵播之累：说明放纵欲望的害处。

(57)绝：绝弃，防止。绝所非之盈谬：防止所反对欲望太盛的谬误。

(58)中节：指对欲望的满足要适当。收：结束。流：纵欲。遁：禁

欲。过：极端。澄正：清正。这是说，老子教人节制欲望，不放肆，使内心保持清明纯正的状态。

⑲这是说，《老子》讲无的目的在于保全个体生命的存在。

⑳以为文不足：《老子》十九章："此三者以为文不足"。这是说，用抛弃智慧、仁义、巧利这三条消极的原则作为理论是不够的。

⑥这是说，这里所寄托的途径是有所为而发的一偏之辞。

⑫至理信以无为宗：最高的道理的确是以无为本。当：指至理。

⑥先贤达识：前世的贤达之士。滞：滞留。非所滞：是说对老庄之学非所留心。

⑭班固：东汉著名学者，著有《难庄论》。未足折其情：未能驳倒庄子的思想。

⑮孙卿：即荀子。荀子在《天论》、《解蔽》中对老庄有所批评。扬雄在《法言》的《问道》、《君子》篇中，对老庄也有批评。

⑯许：赞成。这是说，批评了其中主要方面的内容，同时也赞成了其中某一方面。

⑰造化：化生万物。被：及。

⑱存：存想，主张。佥：都。情：看法，想法。这是说，所想的都一样，一种想法由于赞成的人多了，就形成了固定的、流行的看法。

⑲经明之业：阐明经典的事业。门肆：门户，门面。遂易门肆：于是改变了门户，即由尊崇儒术转变成尊崇老庄之学。

⑳頠：裴頠自称。用：因而。矍（jué决）然：惊恐忧惧的样子。

㉑一时口言：一时随口说出未经深思的话。

㉒咸见命著文：都要求我写文章。

㉓擿（tì惕）：揭露，揭发。不允之征：不妥当的证据。

㉓无家之义：指贵无派的理论。夺：驳倒。

㉕宅：居。宅情：居心。显：指炫耀自己。

⑯少有仿佛：多少有一点接近真理的地方。崇济先典：推崇阐发古代儒家典籍。

⑰隅：一端。存：存想。这是说，连道理的一端也未举出，只是约略地表示自己的想法罢了。

【原文】

夫至无者，无以能生[1]，故始生者，自生也[2]。自生而必体有，则有遗而生亏矣[3]；生以有为己分，则虚无是有之所遗者也[4]。故养既化之有，非无用之所能全也[5]；理既有之众，非无为之所能循也[6]。心非事也，而制事必由于心，然不可以制事以非事，谓心为无也[7]；匠非器也，而制器必须于匠，然不可以制器以非器，谓匠非有也[8]。是以欲收重泉之鳞，非偃息之所能获也[9]；陨高墉之禽，非静拱之所能捷也[10]；审投弦饵之用，非无知之所能览也[11]。由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉[12]？

【注释】

①至无：绝对的无。无以能生：没有办法生出有来。

②自生：自己产生自己，即是说，万有不是由无产生的，而都是自己产生自己。

③体有：以有为体。就是以自己的存在为实体。遗：消失，损害。亏：亏损。这是说，自生必然以有为自己的前提，有一旦消失，生命则必然受到亏损。

④分：本分。这是说，凡是生长变化的东西，都是以有为自己的

本质，虚无不过是有的消失而已。

⑤养：资养。既化之有：已经生化的万有。无用：以无为用，即放任不管。全：保全。

⑥循：安抚。这是说，管理现有的人民，决不是用无为的办法所能安抚的。

⑦心：指人们在从事生产和社会实践活动时的指导思想。这种思想活动，裴頠认为它不是“无”，而是“有”。制事：指生产实践和治理民众的社会实践活动。这是说，心不是事，而做事必然用心，但不能因为做事所用的心本身不是事，就认为心是无。

⑧匠：工匠。这是说，工匠不是器，而制器必须有工匠，但不能因为制造器的工匠本身不是器，就认为工匠不存在。

⑨重泉之鳞：深水中的鱼。偃息：静卧休息。这是说，想从深水中捞鱼，靠静卧不动是捞不上来的。

⑩陨（yǔn 允）：射落。高墉（yōng 庸）：高墙。拱：拱手。捷：通“接”，意思是迎而射之。这是说，猎取高墙上的鸟，靠拱手静坐是不能奏效的。

⑪审：详细知道。览：察。这是说，要详细知道运用弓箭和钓饵的技术，不是无知所能明察到的。

⑫济：济助，成全。这是说，成全有的都是实有，虚无对于众生是没有任何益处的。

【简析】

《崇有论》世称“文词精富，为世名论”，其批判锋芒直接对准何晏、王弼一派所宣扬的贵无论的客观唯心主义学说。全文可分三段。

第一段，从“夫总混群本”至“斯则圣人为政之由也”。

裴頠在这里通过诠释道、理、资、宜、情等概念，阐述了他的以有为本的世界观及强调有为、重名教的社会观。

针对王弼解道为无的观点，裴頠把道释为万有，认为无所分别的万有本身，就是最根本的道，道不是虚无，而是天地万物的总体。道并非在具体现象之外，它就寓于特殊的、个别事物之中，离开了个别的具体事物，就没有独立自存的道。道所包含的具体事物可以分成若干种类，各类具体事物又都有其特点，具有不同的形象，它们都是全体道的部分和表现，是与道既相矛盾、又相统一的。这种矛盾运动就是万有的存在形式。运动变化错综复杂，这正是其条理、秩序形成的根源。万有生成的脉络线索可以为人所探寻的，就叫做理。这个理就表现在事物的互相作用和变化之中，它是以有作为存在基础的。而有又只是道的一部分，都有局限性，不能孤立存在，必须有其根据才能存在，所依赖的外在条件就叫做资。但并非所有条件都能适合生存，只有外界的资助条件和本身生存的需要相符合，才能使之生存，这就叫做宜。选择适合自己生存的条件，就叫做情。这些论述，说明道、理、宜、情都依存于有，从而确立了崇有论的基本理论前提，表现了具有唯物主义倾向的世界观。

情是指人的情感欲望，由此进而讲到人类社会。裴頠认为，人们一有了知识智慧，尽管各人的职业身分不同，途径各异，但“宝生存宜”，即保全生命的心情是一样的。如何实现这一愿望呢？那就要有为，就是人们要遵循自然规律，利用自然资料，通过劳动，来谋取生活所需要的东西。人们对物质的欲求不能断绝，但也不能超过，要作到适当。同时，处

在社会中的人又分为贵贱不同的等级，各等级的人又有着必不可少的联系。这些又都需要统治者有为，需要他们去“稽中定务”,使人们对物质的欲求考虑出一个无过无不及的适中原则，确定出努力方向；需要他们去建立政治原则，用封建名教教育人们，使人们都能以仁顺、恭俭、忠信、敬让约束自己，不贪得无厌，不挥霍浪费，从而达到维持生存的目的。裴頠这一思想，是对贵无论者消极无为荒谬主张的否定。而且裴頠把名教看作是“有之所需”,“宝生存宜”之必然，它自身就是一种有。而贵无论者认为名教出于自然，是从虚无中产生的。由此可以看出，在名教的根源上，裴頠与何晏、王弼等人的观点是不同的。

第二段，从“若乃淫抗陵肆”至“略示所存而已哉”。裴頠在这段论述了节制欲望的必要性，指出了贵无论产生的根源及其危害。

关于根源，裴頠是从两方面分析的。一方面，从社会根源来说，贵无论者看到纵欲给社会带来的危害，于是提倡贵无之义。另一方面，从思想根源来说，老子的“以无为本”的世界观，“先贤达识”虽有所批判，但都没有批倒老子，因而造成“虚无之言，日以广衍，众家扇起，各列其说”。

关于危害，裴頠批判了贵无论对社会道德风俗的危害。他指出，由贵无论所煽起的虚浮旷达之风，使做官的不理政务，做人的不顾廉耻，追求进取的社会风气日益衰败，贵贱长幼等级制度也遭到了破坏。由此，裴頠进一步批判了贵无论对政治的危害。他指出，礼制对人们能起到规范、约束、钳制的作用，能使每个人安于自己的本分，这是有利于维护封建

统治秩序的。但是，贵无论者去引导人们遗弃礼制，如果没有礼制，统治者就失去了统治的手段。总之，贵无论的流行已经到了伤风败俗，毁弃名教，危害封建政权的地步。裴頠在时代责任感的驱使下，不得不起来驳斥“无家之义”。

第三段，从“夫至无者”至“虚无奚益于已有之群生哉”。这段是从世界观上批判了贵无论的理论基础，阐述了他的“崇有”的本体论及有为而治的思想，与首段相呼应。

贵无论的基本命题是“以无为本”，认为有之所以成为有，是因为有无作它的本体。对此，裴頠首先从理论上进行批驳。他指出，绝对的无无法生出有，有之所以始生为有，是它“自生”、“自有”的，是从有的总体道中分化出来的。“自生”之有的本体也就是它自身，即有的总体道，并非另有一个本体无使它成为有。无是相对于有而言的，有是根本，有消失了，不存在了就是无，“生以有为己分，则虚无是有之所谓遗者也”。应由有来说明无的现象，绝对的无是不存在的。其次，以具体实例论证了成全有的都是有，都是有为，虚无、无为对于众生是没有任何益处的。

裴頠在批判贵无论的过程中，在理论上提出了不少有价值的思想。他提出无不能生有，“自生必体有”的重要唯物主义命题，这对贵无论唯心主义学说是个打击，具有进步意义。他认为，道不能脱离具体事物，它是万有的总体，是物质世界的基础，从而排除了把金、木、水、火、土或气这些物质特殊形态看作物质世界基础的旧观念，把对物质概念的认识提高到一个新水平。他认识到了事物都不是孤立存在的，都要“凭乎外资”，而且认为“济有者皆有也”，这对唯物主义

的发展也是一个重要贡献。他提出的“理之所体，所谓有也”的命题，可以说是开宋代“理在事中”之先河。《崇有论》言简意赅，不仅阐发了哲理，概括了一个具有唯物主义倾向的世界观，而且指摘了时弊，表现了对门阀士族腐朽生活的不满情绪，这在当时具有积极意义。

但是，裴頠对有的性质阐述的还不很明确；对贵无论者提出的问题论证得不太细致充分。在社会问题上，他认为社会上贵贱等级的存在是有根据的，是当然合理的；人们在社会中的命运遭遇是由人们自己的行为所产生的必然后果。这是他剥削阶级的偏见所决定的。

郭象：《庄子注》

【作者及作品简介】

《庄子注》作者郭象（252—312）。字子玄，河南（今河南省洛阳市）人，是魏晋时期重要的玄学家。

郭象年轻时喜好老庄之学，能言善辩，比较热衷于政事，但不愿做地方上的小官，而愿做朝中大官，所以早年不就州郡辟召。后来受到东海王司马越的常识，请他到朝中做官，他就出任了，做了太傅主簿，“操弄大权”，显赫一时，成了西晋时期门阀士族特权势力及其思想的代表人物。

在郭象所生活的永嘉之世，战乱频仍，生民涂炭，一大批名士都死于非命。在这样黑暗的社会里，站在高层次的人们思考探索的中心问题，就是名教与自然的关系，这是当时玄学的主题。感觉敏锐的知识分子，有的试图走一条超越的道路，强调自然和名教的对立，主张“越名教而任自然”。有的面对现实，认为自然不离名教，强调必须重视礼法名教等统治权力的现实运用。但不论排斥名教去谈自然，或排斥自然去谈名教，都行不通。在左右为谷的形势下，郭象一方面作为一个普通的知识分子，对现实抱着一种超越的态度；另一方面又作为一个当权派，对现实抱着一种迎合的态度。这种为人处世表现在玄学上，就是他论证了名教和自然在理论

上的一致性，超越的玄冥之境不在名教之外，而就在名教之中，这样就统一了名教和自然的矛盾，把玄争理论推向了顶峰。这一玄学思想集中表现在《庄子注》中。

《庄子注》是魏晋玄学中的重要哲学著作，其作者历来有两种说法：一种说法认为今本郭象《庄子注》是郭象剽窃向秀的；另一种说法认为郭象在向秀注的基础上，加以发展而成的。现在一般认为，郭象在向秀注的基础上，又发挥出许多与向秀不同的新观点、新思想，因此，今存《庄子注》著作权应该属于郭象。郭象通过注解《庄子》，来阐发自己的哲学思想，虽名为《庄子注》，实际是郭象所写的哲学创作。这里选的《齐物论注》和《大宗师注》都反映了郭象的重要哲学思想。

《庄子注》有《续古逸丛书》、清郭庆藩《庄子集释》，近代王叔岷的《郭象庄子注校记》可以参阅。这里的选文，依据郭庆藩的《庄子集释》第一册，中华书局 1982 年版本。

齐物论注（节选）

【原文】

[原文] 子游曰："地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。"子綦曰："夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！"

此天籁也。夫天籁者，岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳[①]。无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生[②]。然则生生者谁哉？块然而自生耳[③]。自生耳，非我生也[④]。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣[⑤]。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之[⑥]。所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！而或者谓天籁役物，[以无言之] 使从己也[⑦]。夫天且不能自有，况能有物哉[⑧]！故天者，万物之总名也，莫适为天[⑨]，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。

【注释】

①比竹：多支竹管并列而成的乐器，如笙竽之类。有生：有生命的东西。这是说，天籁就是地籁、人籁所汇成的总体。

②为生：有意识地创造。

③块然：指自然。自生：自然地发生、生长。这是说，每种客观事物都自然而然地、无目的地产生和发展着。

④我：指个人的意识。非我生：不是根据人的主观意识而产生。

⑤自然：自然而然，无物使之然。这是说，人不能生物，物也不能生人，人类和万物一样，都是自然而生。

⑥这是说，“天然”的涵义不是有意识而为，只是用天字来表明万物的自然而然。

⑦天籁：指天。有人说天就是按照自己的意志主使万物。

⑧有：指一切存在着的事物。“有”是郭象哲学体系中最基本的概念。

⑨适（dí 敌）：专属。莫适为天：没有什么专称为天的。

⑩出：生，创造。

【原文】

[原文]　罔两问景曰："曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操与？"景曰："吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚹蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！"

罔两，景外之微阴也。言天机自尔[1]，坐起无待[2]。无待而独得者，孰知其故，而责其所以哉[3]？若责其所待而寻其所由，则寻责无极[4]，（而）[卒]至于无待，而独化之理明矣[5]。

若待蛇蚹蜩翼[6]，则无特操之所由[7]，未为难识也。今所以不识，正由不待斯类而独化故耳。

世或谓罔两待景[8]，景待形，形待造物者。请问：夫造物者，有耶无耶？无也？则胡能造物哉？有也？则不足以物众形[9]。故明众形之自物而后始可与言造物耳[10]。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也[11]。故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也[12]。故彼我相因，形景俱生[13]，虽复玄合[14]，而非待也。明斯理也[15]，将使万物各反所宗于体中而不待乎外[16]，外无所谢而内无所矜[17]，是以诱然皆生而不知所以生[18]，同焉皆得而不知

所以得也[19]。今罔两之因景，犹云俱生而非待也[20]，则万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣[21]。故罔两非景之所制，而景非形之所使，形非无之所化也，则化与不化，然与不然，从人之与由己[22]，莫不自尔，吾安识其所以哉！故任而不助[23]，则本末内外，畅然俱得，泯然无迹[24]。若乃责此近因而忘其自尔[25]，宗物于外，丧主于内，而爱尚生矣[26]。虽欲推而齐之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉[27]！

【注释】

①天机：指天性。自尔：自然如此。

②无待：是说事物的存在是无条件的，它的发生变化不需要任何外在的力量，不需要强加任何条件而自己存在着、变化着。

③这是说，还问它的原因作什么？

④寻责无极：追求起来没有极限。

⑤独化：独自发生变化。

⑥蚹（fù付）：蛇腹下横鳞。

⑦特操：指自己一定的主意。

⑧罔两：影子四周的微影。景：同“影”。

⑨物众形：使众多形体成为物质。

⑩自物：自己形成物质。这是说，原初物质是自己形成的，有了原初物质以后，才可以再说用物造物。

⑪玄冥：郭象在《庄子·大宗师》注中解释说：“玄冥者，所以名无而非无”。意思是说，“玄冥”是指一种“无”的状态，但尚未超出言表而至于无名、无始。

⑫天地之正：天地万物的自然之性。

⑬这是说，事物的发生变化都是互相联系的，彼此有相因协同的作用。

⑭玄合：暗中吻合。

⑮斯理：指无待独化那一套道理。

⑯宗：主宰，依靠。这是说，要使万物各在自身之内寻求其发展的根据。

⑰谢：辞去。矜：矜持。

⑱诱然：美好的样子。这是说，大家都生活得很美满，而不了解生活美满的原因。

⑲这是说，大家都同样有所得，却不知道是怎么得来的。

⑳俱生而非待：同时生出来而不依靠什么。

㉑历然：清楚的样子。这是说，万物虽然集合起来共同组成一个自然的总体，但却都是清清楚楚地显现出独立存在着。

㉒从人之与由己：顺从别人与由自己做主。

㉓任而不助：听任其自生自化而不给予资助。

㉔泯：灭。迹：指事物存在的形迹、形式、现象。泯然无迹：消灭其差别而无形迹。

㉕近因：指外因。

㉖宗物于外：以身外之物为宗主。尚：欲望。

㉗夷：平。这是说，虽然想填平人们之间的差距，但大家心里都有自己的欲望，怎么能够填得平呢！

大宗师注（节选）

【原文】

［原文］ 知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也；……

知天人之所为者，皆自然也；则内放其身而外冥于物①，与众玄同②，任之而无不至者也③。

天者，自然之谓也。夫为为者不能为④，而为自为耳⑤；为知者不能知⑥，而知自知耳⑦。自知耳，不知也⑧，不知也则知出于不知矣；自为耳，不为也⑨，不为也则为出于不为矣。为出于不为，故以不为为主；知出于不知，故以不知为宗⑩。是故真人遗知而知⑪，不为而为，自然而生，坐忘而得⑫，故知称绝而为名去也⑬。

【注释】

①放：听任。冥于物：与物暗合为一。

②玄同：暗同。

③任之：根据事物的不同性质分别使用它们，不作过分要求。对人来说，各“任”其职，努力作为，使性命得到安定。

④为为：有意识地追求作为。

⑤自为：就是自任有为，即充分发挥自己的能力，不作丝毫保留。

⑥为知：指有意识地进行认识活动。
⑦自知：是说不依靠实践活动就能自然了解的知识。
⑧不知：不是有意识追求而得到的知。
⑨不为：即“无为”，不是指什么也不作，而是指“任之”的意思。
⑩宗：本，主旨。
⑪真人：得“道”的人，实现了自我与“道”相合的人，叫做真人，也叫至人、圣人、神人。遗知：抛弃知识。
⑫坐忘：静坐而心亡。心亡即指排除物我、是非差别的精神状态。
⑬知称绝：断绝知的名称。为名去：去掉为的名称。

【简析】

郭象在“子游曰”这段注文中所提出的主要观点是“物各自生，无所出焉”，其意思是说，宇宙万物都是毫无目的、自然而然产生的，没有谁创造、主使它。这是郭象在反驳老子、庄子、王弼的“无生有”、“以无为本”之说，及否定“天籁役物，使从己”之论后所得出的结论，反映了郭象对整个宇宙的总看法。从他否定主宰之天，强调万物生成、变化皆是自然而然，根本没有一个所谓最后根源这一点来说，具有反对宗教神学所谓“造物主”的意义，有合理的思想因素。但是，他利用了唯物主义自然论没有造物者的观点，并加以夸大、歪曲，认为万物自然而然地生成变化，并且都是各自独立、互不相关地突然发生的，这是形而上学的观点。

郭象在“罔两问影曰”这段注文中所提出的主要命题是“独化于玄冥”，也就是他在《庄子序》中所说的“独化于玄冥之境”。

“独化”一词是郭象用来解释天地万物生成、变化的一个

基本哲学概念，它是郭象哲学思想中一个重要内容。所谓“独化”，一层涵义是说，自然界和万事万物的生成、变化是个自然而然的过程，没有什么造物主来创造和支配它们。另一层涵义，是指天地万物之间，并不发生任何联系，每一事物的生成和变化，都是由自己独立完成的，没有原因，也没有条件。如果要寻求事物生化的条件和原因，那么条件之外还有条件，原因之前还有原因，必将推致无穷无尽，因此，他断然肯定一切事物都是“无待”、“独化”的。万物虽然共同生存在天地之间，相互之间在表面上“玄合”，但实际上没有任何内在联系，不必遵循任何规律。万物“独化”的场所和境界就是“玄冥之境”。这种“玄冥之境”既是“物各自造”、“自化”的场所，又是一种抹杀差别，取消是非，不分彼此，自满自足的精神境界。

郭象这种“无待”、“独化”说，具有否定造物主的合理因素，但由于根本否定事物生化的条件和原因，否定事物之间的联系，具有明显的神秘主义唯心论性质。

郭象在“知天之所为”这段注文中所提出的主要观点是：“以不为为主”，“以不知为宗”。它是讲人应顺天理任自然，在人的自然本性范围之内，遵循人的本性来活动。

郭象的本体论认为，物各有性，“性各有分”，即各种事物的本性都有自己的规定或界限，性各有能，能各有任。人的活动是受这种“性分”制约的，只能任“性分”而为，安其性，当其能，司其任，顺乎天理自然，不是故意地有所作为。这不叫“有为”，而叫“真为”，即“不为”或“无为”。郭象认为，只有这种任性而为的“不为”，才能做出成就。因

此他强调要以“不为”为主旨。如果违反天理自然，不安其性，不尽其能，不司其任，求过能之用，有意识地勉强作为，这就伤性荡真，就是“有为”。这种“性分”之外的“有为”活动，必然做不出什么成就。

郭象认为，人的认识活动也受“性分”的制约，人的认识能力和范围是极为有限的，不可能认识万有众形。如果有意识地勉强去求知，这是超出“性分”之外的认识活动，即超出了自身所具有的认识能力，这对身体是有害的，更得不到知。只有任性而知，即“自知”，才能得到知。因此他反对“为知”，强调以“不知”为宗旨。但这里所讲的“知”的对象，并不是客观的物质世界，而是“命”或叫做“理”。它是一种神秘的支配力量，是无形无象，不知其所以然而然的东西，用一般的认识方法不能认识它，只有用“坐忘”，即主观精神修养方法才能认识。这种认识方法，不仅否定推理等理性思维活动，而且也否定感觉、知觉等感性认识活动。这种抛弃名称概念，“坐忘而得”的理论，是蒙昧主义的唯心主义认识论。

僧肇：《肇论》

【作者及作品简介】

《肇论》的作者僧肇（384—414年），本姓张，京兆长安（今陕西省西安市）人，是东晋时期北方的最重要的佛教哲学家，是著名佛经翻译家鸠摩罗什的四大弟子之一，是中国佛教哲学体系的奠基者。

僧肇少年时家境贫寒，依靠替别人抄书为生。通过抄书，他博览了经史诸0子之学，尤其崇尚老庄，深受道家思想影响；又精通玄学，对王弼、裴頠、郭象之学都有很深的研究。后来他读到了佛教典籍《维摩经》，“欢喜顶受，披寻玩味”，以为终生归宿，便落发为僧，投于沙门，专心从事佛教理论的研究和宣传。

在僧肇所处的东晋时代，玄学之风甚盛，佛教的《般若经》也很流行。玄学家讲玄远、虚无，佛教般若学讲“空”，旨趣相投，互相影响，玄学吸收佛学，佛教般若学也吸收发展玄学的观点。玄学中分“贵无”、“崇有”、“独化”三派；般若学有“六家七宗”，而就其基本观点来说，分为“本无”、“即色”、“心无”三宗（家），与玄学三派相呼应。这三宗对《般若经》所谓“空”的意义作出了不同的解释。“本无”宗主张在万物之后、之上，还有一个“空”、“无”的本体作为

有形万物的最后根据，即强调抽象的本体世界的真实性。“即色”宗认为，物质现象（色）都有缘起，没有自性，所以它是空的，即强调否认客观世界的真实性。“心无”宗主张主观上心如太虚，不滞于物，就达到了般若的空观，即强调否认心理活动的真实性。这三宗对“空”所作的不同解释，说明了在物质世界客观存在这个事实面前，般若学的荒谬理论陷入了左右支绌的狼狈境地。僧肇为了阐发般若空宗的真谛，澄清佛教思想中这些混乱现象，欣然挥笔，写出了《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》等哲学著作，发挥了般若空宗旨义，融合了佛学与玄学，批判地总结了魏晋以来玄学与般若学的各派理论，创造性的建立了中国化的般若空宗的哲学体系。

这里所选的《不真空论》是僧肇的哲学名著。它从本体论上论证了宇宙间的一切事物和现象都是不真的，因而是空的。这篇文章集中反映了僧肇的佛教宇宙观，是他的全部佛教理论的思想基础。此文文锋犀利，思想幽深，思辨性很强。虽然它是唯心主义的诡辩论，但它的解说接触到了哲学的根本问题，发人深思。

《肇论》是僧肇的论文集，其注释本有：唐元康的《肇论疏》、宋净源的《肇论中吴集解》、宋文才的《肇论新疏》。这里的选文，依据严可均辑的《全晋文》。

不真空论

【原文】

夫至虚无生者[1]，盖是般若玄鉴之妙趣[2]，有物之宗极者也[3]。自非圣明特达[4]，何能契神于有无之间哉[5]？是以至人通神心于无穷，穷所不能滞[6]；极耳目于视听，声色所不能制者[7]，岂不以其即万物之自虚[8]，故物不能累其神明者也[9]？是以圣人乘真心而理顺[10]，则无滞而不通；审一气以观化[11]，故所遇而顺适[12]。无滞而不通，故能混杂致淳[13]；所遇而顺适，故则触物而一[14]。如此，则万象虽殊，而不能自异[15]。不能自异，故知象非真象；象非真象，故则虽象而非象。然则物我同根[16]，是非一气[17]，潜微幽隐，殆非群情之所尽[18]。

故顷而谈论，至于虚宗，每有不同[19]。夫以不同而适同，有何物而可同哉[20]？故众论竞作，而性莫同焉[21]。何则？心无者，无心于万物，万物未尝无[22]。此得在于神静，失在于物虚[23]。即色者，明色不自色，故虽色而非色也[24]。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉[25]？此直语色不自色，未领色之非色也[26]。本无者[27]，情尚于无多，触言以宾无[28]，故非有，有即

无；非无，无即无[29]。寻夫立文之本旨者[30]，直以非有非真有，非无非真无耳[31]，何必非有无此有，非无无彼无[32]？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉[33]？夫以物物于物，则所物而可物[34]；以物物非物，故虽物而非物[35]。是以物不即名而就实，名不即物而履真[36]。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辩哉[37]？然不能杜默，聊复厝言以拟之[38]。

【注释】

①至：极。虚：虚空。无生：不生不灭。至虚无生：既指万物虚空及不生不灭最高本质，又指通过佛教修行而与这种本质冥合为一的精神境界。

②般若（bōrě博惹）：梵语的音译，意思是成佛的智慧。玄：黑，引申为深奥、玄妙。鉴：镜子，引申为观照、反映。般若玄鉴：指佛教神秘直觉的认识方法。

③有物：万物。宗极：根本。

④圣明：圣智，即具有高明智慧的人。特达：超越的理解。

⑤契神于有无之间：这是说，领悟到诸法既非有又非无，不执着于有或无的某一个方面。

⑥至人：圣人，即佛。神心：神妙的智慧。这是说，圣人以超人的智慧探究无限的领域，通达真理而无障碍。

⑦极：尽量。声色：各种声音和颜色，泛指一切事物。制：控制，迷惑。这是说，耳尽量地听，目尽量地看，耳闻声音，目见美色，但不被声色所迷惑。意谓合于世俗而不受世俗的控制。

⑧即：不离。即万物之自虚：就万物自身说，本来就是虚假的，不

是人们主观认为它是虚假。

⑨神明：指精神。这是说，把握了万物自身是虚假的道理，就能够不牵累精神。

⑩乘：凭借。真心：指般若智慧。理顺：顺从万物虚假的道理。

⑪审：明确。一气：语出《庄子·知北游》："通天下一气。"僧肇借"一气"来说明万物没有差别。化：指万物的千变万化。

⑫所遇而顺适：所遇到的事物都顺通适合而不发生抵触。

⑬能混杂致淳：能透过复杂的现象而达到纯一的真理。

⑭触物而一：与外物一接触，就知道它们的实质是同一没有差别的。

⑮不能自异：是说事物没有各自不同的独立自性或本质。

⑯物我同根：客观世界和主观的我是同一根源，都归于虚空。

⑰这是说，真理和谬误没有差别，它们是同一个性质。

⑱潜微幽隐：道理深奥微妙隐秘。群情：指一般人的思想认识。所尽：所能理解。

⑲顷：近来。虚宗：指大乘佛教般若空宗。每有不同：经常有不同的理解。

⑳这是说，用不同的观点来讲相同的道理，哪还有什么可以取得一致的地方呢？

㉑这是说，各种学说竞相出现，其学说的性质没有相同的。

㉒心无：指以支愍度为代表的"心无派"。无心：是说心不执着于外物，不为外物所牵累。无心于万物：是说在观察万物为虚空时，要做到心中无物。"无心于万物，万物未尝无"，这是心无派的基本观点。

㉓得：有所得，即可取之处。神静：精神虚静，不受外物干扰。失：错误。失在于物虚：是说其错误在于没有认识到事物的本性是虚空。这是僧肇对心无派的评价。

㉔即色：指以支道林为代表的即色派。色：指物质的现象。色不自色：是说形形色色的物质现象都是依靠各种条件而存在，没有自性，或说没有自身本质的规定性。虽色而非色：这是说，就色没有自性来说，色虽然存在，但只是一种假象。“色不自色，故虽色而非色”，这是即色派的基本观点。

㉕当色即色：意思是说，此假象的色就是色，此外别无色。色色：色自己为色，指色有自性，或说有了自身本质的规定。岂待色色而后为色：难道靠色有了自性而后成为色？这是说，色无自性，是假象，是空，难道色有了自性以后就能成为实在的物质吗？实际上万物本身就是空。这也是即色派的基本观点。

㉖这是说，即色派只说到色无自性，所以是空，没有认识到物质现象本身就是不真实的，是空的。这两句是僧肇对即色派的批评。

㉗本无：即本来是无。指以竺法汰为代表的本无派。

㉘尚：推崇。宾：归向。这是说，本无派从思想情感上过多地推崇无，一发言就赞扬虚无。

㉙这是说，否认有时，便以有为无，有不离无；否认无时，又以无为无，无也离不开无。

㉚立文：指佛经中所说的。

㉛这是说非有不是真有即假有，非无不是真无，意谓不坏假象，不断灭一切。

㉜这是说，何必说“非有”，就是没有这个“有”，即一无所有；“非无”就是没有那个“无”，即绝对无。

㉝顺通事实：与事实相通。即物之情：符合事物的情理。

㉞物物：第二个物字作动词。这是说，用物的名称加给物，那么凡是被称为物的都可以是物。

㉟这是说，用物的名称加给非物，那么它虽然有物之名声，实际

上不是物。

㊱履真：达到真。这是说，物不是由于有了物之名就符合于它的实；物之名也不是它加给了物它就是真实的。

㊲真谛：佛学概念，指最真实的道理，与“俗谛”相对称。这是说，佛教的最高真理超越于名称概念之外，难道能说是名称概念所能表达的吗？

㊳杜：塞。杜默：闭口沉默。聊复：姑且再。厝：同“措”。拟：比拟，论证。之：指真谛。

【原文】

试论之曰：《摩诃衍论》云[1]：“诸法亦非有相，亦非无相[2]。”《中论》云[3]：“诸法不有不无者，第一真谛也[4]。”寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁[5]，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆[6]；即伪即真，故性莫之易[7]。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无[8]。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无[9]。如此，则非无物也，物非真物[10]；物非真物，故于何而可物[11]？故经云：“色之性空，非色败空[12]。”以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉[13]？是以寝疾有不真之谈[14]，《超日》有即虚之称[15]。然则三藏殊文，统之者一也[16]。故《放光》云：“第一真谛无成无得，世俗谛故，便有成有得[17]。”夫有得即是无得之伪号，无得即是有得之真名[18]。真名故[19]，虽真而非有；伪号故，虽

伪而非无。是以言真未尝有[20]，言伪未尝无。二言未始一，二理未始殊[21]。故经云："真谛俗谛，谓有异邪？"答曰："无异也[22]。"此经直辩真谛以明非有，俗谛以明非无[23]。岂以谛二而二于物哉[24]？然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有[25]。若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也[26]。

故童子叹曰："说法不有亦不无，以因缘故，诸法生。"[27]《璎珞经》云："转法轮者，亦非有转，亦非无转，是谓转无所转[28]。"此乃众经之微言也[29]。何者？谓物无邪，则邪见非惑；谓物有邪，则常见为得[30]。以物非无，故邪见为惑；以物非有，故常见不得[31]。然则非有非无者，信真谛之谈也[32]。故《道行》云[33]："心亦不有亦不无。"《中观》云："物从因缘故不有，缘起故不无[34]。"寻理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也[35]？若有不能自有[36]，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起[37]，起则非无。以明缘起，故不无也[38]。故《摩诃衍论》云："一切诸法，一切因缘，故应有。一切

诸法，一切因缘，故不应有[39]。一切无法，一切因缘，故应有。一切有法，一切因缘，故不应有[40]。”寻此有无之言，岂直反论而已哉[41]？若应有，即是有，不应言无；若应无，即是无，不应言有。言有是为假有，以明非无，借无以辨非有[42]。此事一称二[43]，其文有似不同；苟领其所同，则无异而不同[44]。然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无[45]。何则？欲言其事，有非真生；欲言其无，事象既形[46]。象形不即无，非真非实有[47]。然则不真空义，显于兹矣。故《放光》云："诸法假号不真[48]。”譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也[49]。

夫以名求物，物无当名之实[50]。以物求名，名无得物之功[51]。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。[52]是以名不当实，实不当名。名实无当，万物安在？故《中观》云："物无彼此[53]。”而人以此为此，以彼为彼，彼亦以此为彼，以彼为此；此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志[54]。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。是以《成具》立强名之文[55]，园林托指马之况[56]。如此，则深远之言，于何而不在？是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者[57]，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也[58]。故经云："甚奇世尊，

不动真际，为诸法立处[59]。”非离真而立处，立处即真也[60]。然则道远乎哉？触事而真[61]。圣远乎哉？体之即神[62]。

【注释】

①《摩诃衍论》：意译为大乘论，此指解释《般若经》的《大智度论》。

②法：佛教的基本概念，泛指一切事物和现象，包括物质的和精神的，存在的和不存在的，它涵有物质、规律、思想、道理等意义。相：相状，或形相。这是说，诸法既不是实有的形相，也不是完全没有形相，意谓是没有实体的假相。

③《中论》：又称《中观论》，印度大乘佛教空宗的典籍，是佛教思想家龙树所作。

④第一真谛：最高真理。这是说，事物既不是有又不是无，这里说的是最高真理。

⑤寂寥：寂静无声。虚豁：虚空，一无所有。

⑥即物顺通：直接就万物的假象，领悟出它的本性空无。物莫之逆：物不违背虚静的本体。

⑦即伪即真：是说这种空无本性直接体现在假象中。性莫之易：外物的本性没有改变。

⑧虽无而有：这是说虽然它的本性是空无，但它的假象是有。虽有而无：这是说虽然假象是有，但它的本性是空无。

⑨这是说，现象虽有，本性却是空无，故谓“非有”。本性虽是空无，假象却是有，故谓“非无”。

⑩这是说，“非有”并不是说万物不存在，而是说万物的存在是不真实的，这就是“不真空”的意义。

⑪于何而可物：是说有什么理由肯定万物是实在的呢？

⑫经：指《维摩诘经》。败：毁灭。这是说，物质本性就是空无，不是物质毁灭后才为空无。也就是说，色和空本是同一件事情的两个方面，所以不需要否定色去求空，而是要直接就万物自身看出它的本性空无。

⑬圣人：指佛。宰割：指对事物的分析或分割。这是说，佛对于物的态度，是认为物本来就是不实在的，哪里要机械地把物分割为有无，然后才贯彻空无的原理呢？

⑭寝疾：卧病。这句是指《维摩诘经·问疾品》的“如是我病非真非有，众生病亦非真非有”。是说《维摩诘经》有患病不是真病的说法。

⑮这句指《超日明三昧经》：“不有寿，不保命，四大空。”四大：指地、水、火、风。

⑯三藏：佛教典籍经、律、论的统称。统之者一：其原则一样。

⑰《放光》：指《放光般若经》。这是说，就真理说，万物毕竟空，故无成无得；就世俗的道理说，万物缘生，故有成有得。

⑱这是说，有成就是无成就的假号，从本义讲是无成就；无成就是有成就的真名。

⑲真名故：因为是真名。

⑳言真未尝有：说它是真，却未曾有。

㉑二言：言真、言伪。未始一：未曾一样。二理：指有、无之理。

㉒经：指《摩诃般若波罗密经》。语见此经典卷二十二《道树品》。

㉓直辩：只是辨别。这是说，这是佛经通过佛教真理来阐明非有，又通过世俗见解来阐明非无。

㉔这是说，难道因为有真、俗二谛之说，从而便把事物也分成非有、非无两种吗？也就是说，真谛、俗谛是从两个不同角度去说明同一事物，并不是把事物也分成“有”和“无”两类。

㉕绝：断灭。无者不绝虚：无不是连假象也没有的绝对虚无。这是说，万物虽然是无，而又不是无，因为所说的无不是断灭的虚无；万物虽然是有，而又不是有，因为所说的有不是真有。

㉖不即真：不就是真有。夷迹：消灭了形迹。有无异称：有、无的称谓不同。其致一：两者的实质是一样的。

㉗语见《维摩诘经·佛国品》。童子：即经中所说毗耶离城长者子，名宝积。因缘：佛教所说的事物赖以存在的各种关系，主要条件叫因，辅助条件叫缘。佛教认为，一切事物都是由因缘和合而生起。

㉘法轮：轮是古代印度作战时所用的轮状武器，相传用它可以战无不胜，佛经以此比喻佛教的威力可以摧毁世俗邪见，改变世界，因此把佛教的理论叫做法轮。转法轮：比喻佛的说教。这是说，所谓转法轮，既不是有法轮在转，也不是无法轮在转，只是比喻，以此说明无所谓有，无所谓无。

㉙微言：深奥的宗旨。

㉚见：印度佛教把不同学派的观点、理论都称为"见"。邪见：指认为世界是绝对的空无，连假象也不承认的观点。常见：认为事物是实有常存的观点。惑：错误。得：正确。这是说，如果说物是空无的，那么相信世界是空无的观点就不是错误的；如果说物是有，那么相信世界是实有常存的观点就是正确的。

㉛这是说，正由于物不是空无，所以主张空无的观点就是错误的；正因物不是实有常存，所以主张实有常存的观点就是不正确的。僧肇认为，"邪见"执着无排斥有，"常见"执着有排斥无，各执一端，都是错误的。因此，佛教讲"非有"，来破除"常见"；讲"非无"来破除"邪见"。

㉜这是说，非有非无的观点，才是相信真理的说法。

㉝《道行》：指《道行般若经》。

㉞《中观》：即《中论》。缘起：由因缘和合而生起。这是说，一切事物的生灭都以因缘的和合或消散为转移，没有独立的自性，故“不有”；但事物既然由因缘结合而成，所以事物也“不无”。

㉟待缘而后无：等待因缘消散而后成为无。

㊱有不能自有：有不能自己构成有。

㊲不应起：不应有万物发生。

㊳这是说，万物既是有条件构成，所以不是无。

㊴诸法：指各种现象。应有：指由因缘和合而成。不应有：指因缘消散而归于无。

㊵无法：指不存在的现象。有法：指存在的现象。这是说，不存在的事物，因缘和合而成为存在；一切存在的现象，由于因缘消散而不存在。

㊶反论：说相反的话。

㊷假：借。这是说万物是有，是为了通过有来表示万物不是空无；说万物是无，是为了通过无来表明万物不是实有。

㊸事一称二：是说，事物不真的道理是一个，但存在着“有”、“无”、“非有”、“非无”两种说法。

㊷苟领其所回：如果领会了有无相通的道理。无异而不同：一切差别都可以得到消除。

㊺这是说，那么一切事物真能有它所以不有（存在）的根据，不能说它是有的；又有它所以不无的根据，不能说它是无的。

㊻这是说，因为如果说它是有，有不是真正的存在；如果说它是无，万事万物都已表现出来。

㊼这是说，事物既已出现不就是无，只是它不是真实的，不是实有的。

㊽假号：假的名称。

㊾幻化人：假人，比喻现象界。僧肇的不真空义不是否定现象界的存在，而是否定现象界的真实性，所以说“非无幻化人，幻化人非真人也”。

㊿这是说，从物的名称去认识物，物没有和名相当的实。

(51)这是说，从物去认识名，名没有反映物的功能。

(52)非物：物不是所名的物。非名：名不是物的名。

(53)这是指《中观论·如来品》:“诸法实相，无有此彼。”意思是说，事物的实质是空，因此说不上彼此的分别。

(54)以上几句本于《庄子·齐物论》:“物无非彼，物无非是。”郭象注:“物皆自是，故无非是；物皆相彼，故无非彼。无非彼，则天下无是矣；无非是，则天下无彼矣。无彼无是，所以玄同矣。”僧肇在此引《庄子》思想解释《中论》的说法，认为彼也是此，此也是彼，此彼没有固定的名称，迷惑的人才硬要认为此就是此，彼就是彼。

(55)《成具》:即《成具光明定意经》，经中有“是法无所有法故，强为其名”。

(56)园林：指庄周，庄周曾当过漆园吏。况：喻。托指马之况：指《庄子·齐物论》:“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。”

(57)履：经历。

(58)不假虚而虚物：是说不是靠涤除万物或者“杜塞视听”而认识到万物是虚无。

(59)经：指《大品经》。世尊：佛教徒对释迦牟尼的尊称。真际：事物的真实本性，即空性。为诸法立处：阐明一切事物都是真际。

(60)这是说，不是离开“真”（空）另有万物，万物也就是“真”。

(61)道：关于“空”的道。触事而真：是说任何事物都有其道。

⑥②体之即神：随时体验，都会显出佛的神妙作用。

【简析】

僧肇在《不真空论》中，从不同角度论证了一切事物本身都是“不真”故“空”这一思想主旨。全文可分两段。

第一段，从“夫至虚无生者”至“聊复厝言以拟之”。僧肇在此阐明了真正般若学的虚空观是就万物自身说，本来就是虚幻的，不必在虚幻的万物之外另找虚无的本体，这即他所说的“即万物之自虚”，这是《不真空论》的根本观点和核心命题。僧肇认为，坚持“即万物之自虚”的虚空观，是众生悟解成佛的思想基础。但这种般若学的虚空观并不是容易理解的，当时在佛教内部由于对“空”的不同理解而形成了六、七个派别，其中主要是“心无”、“即色”、“本无”三派。僧肇对它们进行了批判，认为它们对“空”的理解都不正确。“心无”派的错误在于没有真正否认外物的存在；“即色”派的错误在于不懂得万物的本体和现象是统一的，万物本身就是“空”；“本无”派的错误在于割裂有和无的相即关系，把无看成绝对的虚无。在批判三派基础上，进一步指明般若学的虚空观，不过是指明一切事物“非有非真有，非无非真无耳”。即是说，般若学的虚空观并不是简单地否认客观事物有或无的现象存在，而只是认为无论有或无的现象存在都不是真实的。不真，就是“空”。

第二段，从“试论之曰”至“体之即神”。在上段，僧肇从主观方面论述了有了“即万物之自虚”的观点，就不会受外物的干扰。在本段，他又从客观方面说明外物存在本身就

是虚假不真，非有非无，用不着去人为地划分有无，再来勉强去贯彻空无的原则，这就是所谓“圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉”？

为什么说外物本身是非有非无虚假不真呢？对此他首先从有与无相统一角度作了论证。他依照《中论》“诸法不有不无”，认为“虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物”。“物非真物”，一方面是说，物既然是不真，那就应该是无。这是从论证有不是真实的，来说明无。另一方面，“物非真物”，又是说有不真实之物，那么物就不是无。这是从论证无并不是真实的，来说明有。所以他说：“虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。”在僧肇看来，说有说无都是各执一偏。因为有与无是相即不离的，是一个事物的两个方面，有是就现象而言，无是从实质上说。“非有非无”是从两方面看，就是防止人们简单地否定有和无。“非有”是为了防止人们把现象执为实有，看不到无这个本质；“非无”是为了防止人们否定一切，看不到事物的假象是有。这也就是大乘空宗认为的，一切事物既是非有又是非无，是非有非无的统一。

其次，根据大乘佛教的缘起性空理论作了论证。他认为，事物如果真有，就不需要依待其他条件而为有；如果真无，也不需要依待其他条件而为无。有不是自有，而是待缘而有，所以不是真有。既已有缘起之物，所以也不是真无。从这正反两方面看，有无皆虚妄相，虚妄不真，就是“空”。

再次，从名实关系问题上进行了论证。他认为，从物的名称去认识物，物没有和名相当的实，这可见它不是所名的

物。从物去探求名，名也没有反映物的功能，这可见它不是物的名，名既不符合它的实，实也不符合它的名，名实互不相当，说明名实都是空的，万物也无所谓存在。

僧肇在作上述论证中，看到了事物的普遍联系，也看到了事物的形成是有条件的，也触及到了事物既有否定方面，又有肯定方面，因此含有辩证法思想因素，这是应当承认的。可是他把事物的普遍的复杂的联系同这些关系所规定的事物的内在本质割裂开来、对立起来，把事物的条件性和真实性割裂开来、对立起来，从而导致否认事物的真实性，陷入了唯心主义。

僧肇是否认为一切都是“不真”而“空”呢？他并不这样认为。他说：“立处即真”，在“不真”即“空”的现实世界背后，有一个绝对真实、永恒不动的精神本体，即真如世界。这是一切佛教哲学的最后归宿。

僧肇对“不真”故“空”的论证，是对当时佛教学者关于“空”的不同理解的总结；他的取消有无对立的理论，在一定意义上也是对魏晋玄学有无之争的终结。这种理论对后来的中国佛教哲学产生了重大的影响。

范缜：神灭论

【作者及作品简介】

《神灭论》作者范缜（450—515），字子真，南乡舞阴（今河南省泌阳县西北）人，是南朝齐梁时期最重要的唯物主义者和杰出的无神论者，也是中国哲学史上最有力的反佛教的哲学家。

范缜出身寒微，曾跟儒家学者刘瓛学习。由于他勤奋好学，成了“博通经术，尤精《三礼》”的青年学者。他性格正直豪爽，不畏权威，“好危言高论”，讽刺时政。中年步入仕途，历任湖北宜都太守、福建晋安太守、尚书殿中郎等职。在梁武帝时因替王亮辩解，遭到权贵排斥，贬官广州。晚年不知所终。

在范缜所处的时代，是佛教信仰鼎盛时期。门阀士族封建统治者，为了从精神上奴役人民，巩固自己的统治，大兴佛教，使生产遭到破坏，造成了社会经济危机。在思想领域，传统因果报应观念仍然存在，佛教又极力证明人死神不灭，把所谓善恶之报推到无法验证的遥远的将来。要驳倒佛教的因果报应思想，必须阐明人的形体死亡精神也灭亡的道理。因此，关于神灭神不灭的斗争，是当时思想战线上斗争的一个重要方面。同时，在南朝提倡薄葬，人们或多或少地都在思

考形神关系问题。这一社会普遍关注的问题，推动着思想家们对此进行探讨、研究。范缜的《神灭论》就是这一研究的最高成果。范缜继承和发展了戴逵、何承天、刘峻的无神论思想，反对宗教迷信。他在南齐做官时，对齐竟陵王肖子良“精信释教”，大讲佛法十分不满，同肖子良进行了面对面的辩论。他的《神灭论》发表后，“朝野喧哗”，肖子良集众僧与他辩论，他没有屈服。肖子良又用高官厚禄对他进行利诱，他则响亮地回答：绝不“卖论取官”，继续坚持反佛斗争，表现了顽强的战斗精神。

《神灭论》是充满斗争性、宣传无神论、讨伐佛教唯心主义的战斗檄文。它继承了先秦、两汉以来建立在唯物主义自然观基础上的无神论思想，同时克服了它们的理论缺陷，在中国哲学史上第一次较为正确地解决了形神关系问题，在理论上达到了我国古代无神论的顶峰，奠定了反佛教的理论基础，确立了范缜在中国哲学史上不朽地位，集中反映了范缜哲学思想的核心。

范缜的主要哲学著作除《神灭论》以外，还有《答曹思文难神灭论》，保存在《梁书》、《南史》和《弘明集》中。这里的选文，依据《弘明集》本。

【原文】

或问：“子云神灭，何以知其灭也？“答曰：“神即形也，形即神也①。是以形存则神存，形谢则神灭也②。”

问曰："形者无知之称，神者有知之名。知与无知，即事有异[3]；神之与形，理不容一[4]。形神相即，非所闻也。"答曰："形者神之质，神者形之用[5]，是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异也[6]。"

问曰："神故非质，形故非用，不得为异，其义安在？"答曰："名殊而体一也。"

问曰："名既已殊，体何得一？"答曰："神之于质，犹利之于刃[7]；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？"

【注释】

①即：不离，表示形神不能分割。下文"相即"义同。

②形谢：形体衰亡。

③即事：就事而论。异：差异，区别。

④这是说，精神与形体，原则上不能混为一谈。

⑤质：物质实体。用：作用，功能。

⑥异：离异，分离。

⑦利：锐利，指刀锋。刃：刀刃。

【原文】

问曰："刃之与利，或如来说[1]；形之于神，其义不然。何以言之？木之质无知也，人之质有知也。人既有如木之质，而有异木之知，岂非木有其一，人有

其二邪？”答曰：“异哉言乎[2]！人若有如木之质以为形，又有异木之知以为神，则可如来论也。今人之质，质有知也；木之质，质无知也。人之质，非木质也；木之质，非人质也。安在有如木之质而复有异木之知哉？”

问曰：“人之质所以异木质者，以其有知耳。人而无知，与木何异？”答曰：“人无无知之质，犹木无有知之形。”

问曰：“死者之形骸[3]，岂非无知之质邪？”答曰：“是无知之质也。”

问曰：“若然者，人果有如木之质，而［又］有异木之知矣[4]。”答曰：“死者有如木之质，而无异木之知；生者有异木之知，而无如木之质也。”

问曰：“死者之骨骼，非生者之形骸邪？”答曰：“生形之非死形，死形之非生形，区已革矣[5]，安有生人之形骸而有死人之骨骼哉？”

问曰：“若生者之形骸非死者之骨骼，非死者之骨骼则应不由生者之形骸；不由生者之形骸，则此骨骼从何而至此邪？”答曰：“是生者之形骸变为死者之骨骼也。”

问曰：“生者之形骸虽变为死者之骨骼，岂不因生而有死，则知死体犹生体也。”答曰：“如因荣木变

为枯木，枯木之质宁是荣木之体？”

问曰：“荣体变为枯体，枯体即是荣体。如丝体变为缕体[⑥]，缕体即是丝体。有何别焉？”答曰：“若枯即是荣，荣即是枯，则应荣时凋零，枯时结实也。又荣木不应变为枯木，以荣即是枯，故枯无所复变也[⑦]。又荣枯是一，何不先枯后荣，要先荣后枯[⑧]，何也？丝缕同时，不得为喻[⑨]。”

问曰：“生形之谢，便应豁然都尽[⑩]。何故方受死形，绵历未已邪[⑪]？”答曰：“生灭之体，要有其次故也[⑫]。夫欻而生者必欻而灭[⑬]，渐而生者必渐而灭。欻而生者，飘骤是也[⑭]；渐而生者，动植是也。有欻有渐，物之理也。”

【注释】

①来说：你的理论。下文的“来论”义同。

②异哉言乎：即“言乎异哉”，说得太不对了。

③形骸（hái孩）：形体。

④“又”字《梁书》及《弘明集》均无，依上下文义补。

⑤革：改易，引申为不同的意思。区已革：意思是有区别。

⑥缕（lǚ侣）：丝线。

⑦无所复变：没有什么再变化的。

⑧要：总是。

⑨这是说，丝缕是同时存在的，而且性质相同，不能与荣枯两种性质不同的东西相类比。这两句《弘明集》如此。《梁书》作

“丝缕之义，亦同此破”。

⑩豁然：等于说“立刻”或“一下子”。

⑪绵历：绵延经历，即历时长久之义。

⑫次：程序，过程。

⑬欻（xū虚）：忽然。

⑭飘骤：飘风骤雨，即狂风暴雨。

【原文】

问曰：“形即是神者，手等亦是神邪？”答曰：“皆是神之分也[1]。”

问曰：“若皆是神之分，神既能虑，手等亦应能虑也？”答曰：“手等能有痛痒之知，而无是非之虑[2]。”

问曰：“知之与虑，为一为异[3]？”答曰：“知即是虑。浅则为知，深则为虑。”

问曰：“若尔[4]，应有二虑。虑即有二，神有二乎？”答曰：“人体惟一，神何得二？”

问曰：“若不得二，安有痛痒之知，而复有是非之虑？”答曰：“如手足虽异，总为一人。是非痛痒虽复有异，亦总为一神矣。”

问曰：“是非之虑，不关手足，当关何处？”答曰：“是非之虑，心器所主[5]。”

问曰：“心器是五藏之心，非邪？”答曰：“是也。”

问曰：“五藏有何殊别，而心独有是非之虑乎？”答曰：“七窍亦复何殊，而司用不均[6]？”

问曰："虑思无方[7]，何以知是心器所主？"答曰："心病则思乖，是以知心为虑本[8]。"

问曰："何不寄在眼等分中邪[9]？"答曰："若虑可寄于眼分，眼何故不寄于耳分邪？"

问曰："虑体无本[10]，故可寄之于眼分。眼自有本，［故］不假寄于他分也[11]。"答曰："眼何故有本而虑无本？苟无本于我形，而可遍寄于异地，亦可张甲之情寄王乙之躯，李丙之性托赵丁之体。然乎哉？不然也。"

问曰："圣人之形犹凡人之形，而有凡圣之殊，故知形神异矣。"答曰："不然。金之精者能照，秽者不能照。有能照之精金，宁有不照之秽质[12]？又岂有圣人之神，而寄凡人之器？亦无凡人之神，而托圣人之体。是以八采重瞳，勋华之容[13]；龙颜马口，轩皞之状[14]；此形表之异也。比干之心，七窍并列[15]；伯约之胆，其大若拳[16]；此心器之殊也。是以知圣人区分，每绝常品[17]，非惟道革群生[18]，乃亦形超万有。凡圣均体，所未敢安[19]。"

问曰："子云圣人之形必异于凡，敢问阳货类仲尼[20]，项籍似虞舜[21]。舜、项、孔、阳，智革形同，其故何邪？"答曰："珉似玉而非玉[22]，鶋类凤而非凤，物诚有之，人故宜尔。项阳貌似而非实似，心器不均，

虽貌无益也。”

问曰：“凡圣之殊，形器不一可也。圣人员极[23]，理无有二，而丘旦殊姿，汤文异状[24]。神不系色[25]，于此益明矣。”答曰：“圣同于心器，形不必同也。犹马殊毛而齐逸[26]，玉异色而均美。是以晋棘、荆和，等价连城[27]，骅骝、騄、骊[28]，俱致千里。”

问曰：“形神不二，既闻之矣；形谢神灭，理固宜然。敢问经云‘为之宗庙，以鬼飨之’[29]，何谓也？”答曰：“圣人之教然也。所以从孝子之心，而厉偷薄之意[30]。‘神而明之’，此之谓矣[31]。”

问曰：“伯有被甲[32]，彭生豕见[33]，坟索著其事[34]，宁是设教而已邪？”答曰：“妖怪茫茫，或存或亡。强死者众[35]，不皆为鬼，彭生伯有何独能然？乍人乍豕，未必齐郑之公子也[36]。”

问曰：“《易》称‘故知鬼神之情状，与天地相似而不违’，又曰‘载鬼一车’[37]，其义云何？”答曰：“有禽焉，有兽焉，飞走之别也。有人焉，有鬼焉，幽明之别也[38]。人灭而为鬼，鬼灭而为人，则吾未知也。”

【注释】

①神之分：神的方面。皆是神之分：都属于神这一方面。

②痛痒之知：指感觉。是非之虑：指判断是非的思维能力。

③这是说，感觉和思维是一回事，还是两回事？

④若尔：既然这样。

⑤心器：心脏器官。所主：所管。中国古代误以心脏为思维器官。

⑥司用：所管的职能。

⑦无方：不受空间的限制。

⑧这两句《弘明集》如此。《梁书》作“五脏各有所司，无有能虑者，是以［知］心为虑本”。

⑨眼等分：眼等方面。

⑩虑体无本：即思维是没有物质基础的。

⑪“故”字《弘明集》与《梁书》均无，依文义补。

⑫精金：纯金，有光泽。矬：有杂质的金，没有光泽。这是说，精金既能照，就不会有杂质，因为有了杂质是不能照的。

⑬勋：放勋，即帝尧。华：重华，即帝舜。传说尧眉八采，舜目重瞳。

⑭轩：轩辕，即黄帝。皞（hào 浩）：皋陶。传说黄帝龙颜，皋陶马口。

⑮比干：纣臣。《史记·殷本纪》：“纣曰：‘吾闻圣人心有七窍。’剖比干，观其心。”

⑯伯约：三国时蜀汉姜维的字。《蜀志·姜维传》注引《世语》说：“维死时见剖，胆如斗大。”

⑰绝：超越。常品：普通人品。

⑱道革群生：道德与众人不同。

⑲这是说，所谓一般人和圣人形体一样的说法，我认为不妥当。

⑳《史记·孔子世家》：“孔子貌似阳虎。”阳虎即阳货。

㉑《史记·项羽本纪》：“舜目盖重瞳子，项羽亦重瞳子。”项籍：即项羽。

㉒珉（mín 民）：石之美者。

㉓员：同“圆”。圣人员极：圣人圆满至极。

㉔丘：孔子。旦：周公旦。汤：商汤。文：周文王。

㉕系：依赖。色：形体。神不系色：精神不决定于形体。

㉖逸：奔跑。

㉗晋棘：晋国的垂棘之璧。荆和：楚国的和氏璧。等价连城：价值等于连城。

㉘骅骝、騄、骊：都是千里马。周穆王八骏中有骅骝、蹻耳、温骊。

㉙语见《孝经》，意思是说，为死去的父母建宗庙，以鬼神之礼祭祀他们。

㉚厉：同“励”，劝戒。偷薄：苟且而不忠厚。

㉛神而明之：语本《周易·系辞上》，这里指假借神灵教化世人。

㉜伯有：春秋时郑国大夫良霄，因贪戾多欲，为子哲、驷带所杀。被甲：披甲。伯有被甲：是说伯有死后，郑人做梦梦见伯有披甲而行。事见《左传》昭公七年。

㉝彭生：春秋时齐国公子，为齐襄公所杀。豕见（xiàn现）：以大猪的形象出现。事见《左传》庄公八年。

㉞坟：三坟。索：八索。坟、索都是古代典籍的名称，这里泛指古代典籍。

㉟强死：遇害被杀而死，即凶死。

㊱乍人乍豕：忽然出现人的形象，忽然出现猪的形象。未必齐郑之公子：未必就是伯有、彭生。这是说，当时伯有闹鬼，彭生变猪的话本来是不可信的。

㊲见《周易·系辞上》及《睽卦》。

㊳幽：无形。明：有形。这是说，人呀，鬼呀，这是有形和无形的区别。

【原文】

问曰："知此神灭，有何利用邪？"答曰："浮屠害政，桑门蠹俗[1]，风惊雾起，驰荡不休[2]。吾哀其弊，思拯其溺。夫竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匮者何邪？良由厚我之情深，济物之意浅。是以圭撮涉于贫友[3]，吝情动于颜色[4]；千钟委于富僧，欢意畅于容发。岂不以僧有多稌之期[5]，友无遗秉之报[6]，务施阙于周急[7]，归德必于在己[8]！又惑以茫昧之言[9]，惧以阿鼻之苦[10]，诱以虚诞之辞，欣以兜率之乐[11]。故舍逢掖，袭横衣[12]，废俎豆，列缾钵[13]，家家弃其亲爱，人人绝其嗣续。致使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游[14]，货殚于土木[15]。所以奸宄弗胜[16]，颂声尚拥[17]，惟此之故也。其流莫已，其病无垠。若知陶甄禀于自然[18]，森罗均于独化[19]，忽焉自有，恍尔而无[20]，来也不御，去也不追[21]，乘夫天理，各安其性。小人甘其垄亩，君子保其恬素[22]；耕而食，食不可穷也；蚕而衣，衣不可尽也。下有余以奉其上，上无为以待其下。可以全生，可以养亲，可以为己，可以为人，可以匡国，可以霸君[23]，用此道也。"

【注释】

①浮屠：佛陀的另一译法，指佛教。桑门：或译沙门，即僧侣。蠹：损害。

②这是说，寺院僧侣对风俗习尚的败坏，简直像狂风迷雾一样，没

有个止境。
③圭撮（guīcuō规搓）：很少的量。六十四黍为圭，四圭为撮。
④吝情：吝啬之情。
⑤稌（tú徒）：稻。多稌：意思是丰富的报偿。
⑥秉：一把稻禾。遗秉：田里漏割的一把稻禾，即言其少。
⑦周急：救济穷困人的急难。
⑧这是说，做施舍等好事都是为了自己得到好的报应。
⑨茫昧：空虚不明。
⑩阿鼻：梵语音译，受苦无间断之义，是八大地狱之一，是最苦处。
⑪兜率：梵语音译，欢喜满足之义，指兜率天，佛教所谓六重天中的第四重天。
⑫逢掖：儒家的衣服。袭：披。横衣：指僧侣披的袈裟。
⑬俎豆：古代的礼器。缾：同“瓶”。缾钵：僧徒所用的饮食之具。
⑭罄：竭尽。惰游：懒惰游荡的人，指僧徒。
⑮殚（dān单）：尽。土木：指寺庙的佛像与建筑。
⑯宄（guǐ鬼）：坏人。弗胜：不能制止。
⑰拥：遮盖，壅塞。这是说，赞颂“佛德”的声音处处可闻。
⑱陶甄：铸造，指天地化生万物。
⑲森罗：万象森然罗列。独化：自然变化。
⑳怳：同“恍”。怳尔：忽然。
㉑来：生。不御：不阻挡。去：灭。不追：不要留恋不舍。
㉒垄亩：田地。恬素：安静朴素。
㉓匡国：正国。霸君：使君称霸于天下。

【简析】

《神灭论》自设宾主，“问曰”为宾，代表反面意见。“答

曰”为主，代表作者正面主张。这是南北朝时期流行的辩论文的体裁。全文可分四段。

第一段，从“或问：‘子云神灭，何以知其灭也？’”至“岂容形亡而神在？”范缜在这段提出了两个重要命题，一个是“形神相即”，另一个是“形质神用”。关于“形神相即”，他说：“神即形也，形即神也；是以形存则神存，形谢则神灭也。”这说明了精神和形体不可分离，它们不是并列各自独立的两个东西，所以范缜又把它们叫“形神不二”，也叫形神“不得相异”，这都是指形神不得分离，二者是“名殊而体一”，是既有区别又有联系的不可分离的统一体。而且范缜把形看做神的基础，神随形存，神随形谢，在形神不可分离的统一体中，形体是第一性，精神是第二性。这在人类认识史上，第一次确立了唯物主义形神一元论，是荀子以来唯物主义形神关系的重大发展。

“形神相即”的观点，是和佛教神学“形神相异”、“形神非一”观点直接对立的。佛教认为神可以脱离形而独立存在，这是神不灭论的出发点。为了彻底击破论敌，范缜从物质与精神关系中概括出“质用”范畴，在中国哲学史上第一次提出了“形质神用”的学说。他以质与用的关系，来说明形体和精神的关系。他认为，实体（质）具有作用，是不依靠作用而存在的；作用是实体的表现，是依附实体而存在的。具体从形体与精神来说，形体是精神赖以产生的本体，精神是形体的作用和功能，精神和形体之间的关系，是相互依存又相互区别的对立统一关系。因此，作为本体的形体死亡了，作为作用和功能的精神也必然随之消灭。为了说明形质神用的

关系，范缜用了刃利喻形神的新比喻，比较科学地说明了形体与精神的特征和两者之间的辩证统一关系。范缜这种形神一体、质用不同的观点，克服了以前的唯物主义者把形神视为“精粗一气”的缺陷，在形神关系问题上作出了最重大的贡献。

第二段，从“问曰：‘刃之与利’”至“物之理也。”在这里，佛教徒用“质同”、“用异”的诡辩来反对“形质神用”的观点。范缜对此以特定的形质产生特定作用的观点作了辩证分析：“人之质，质有知也；木之质，质无知也。人之质，非木质也；木之质，非人质也。”这肯定了物的多样性及不同的质表现有不同的作用。木的质不能产生精神作用，活人的质才有精神作用，精神现象是活人的形体（质）所特有的属性，并不是所有物质都具有精神作用。因此，不能因为人有知而木无知，就证明“知”与“质”没有联系，世界上没有脱离物质而存在的精神和灵魂。有什么样的质，就有什么样的用，质发生变化，用也发生变化。人死了，形质起了质的变化，所以死人的骨骼如同木头的质那样，也不会有精神作用，正象活着的花木能结果而枯木凋谢一样。枯死的树不能再变为活树，死人也决不能再变为活人。质死而不可复生，精神作用也是灭而不再存在的。这是从变化的观点出发，更具体地阐发了“形质神用”这一命题。

第三段，从“问曰：‘形即是神者’”至“则吾未知也”。在这段，范缜针对佛教徒“虑体无本”、“形神异”的神学思想，提出了“心为虑本”的重要观点。他认为，人的精神现象可分为“知”和“虑”，即知觉和思维两部分。这两者有程

度上的差别，“浅则为知，深则为虑”，但它们没有本质的不同，“知即是虑”，知觉和思维同是精神现象的组成部分，他反对把“知”和“虑”割裂开来。但如何解释知觉与思维的差别呢？范缜认为，知觉和思维的区别，是由人的各部分生理器官决定的。手、耳等感觉器官决定了感知作用；心脏这种思维器官决定了人的思维作用。生理器官不同，它所产生的精神作用也就不同，精神必须依赖于生理器官。这表明，所谓“形神相即”，是和这个器官相即；所谓“形质神用”，说的是这个器官的质，把神再一次归结为人体某个特殊器官的功能，给人们研究精神活动指出了一个正确方向。但他把心脏看成是思维器官，这是历史的局限。又由于他不了解思维是社会的产物，更不懂得物质器官本身也是社会的产物，所以他用生理现象去说明社会现象，解释人的社会差别，得出了“圣凡不同器”的错误结论。

第四段，从“问曰：‘知此神灭’”至“用此道也”。上述各段，范缜通过对神不灭论的批判，阐述了神灭的理论。那么知道了神灭的道理有什么意义和作用呢？范缜在本段通过对佛教罪状的具体揭露，对此问题作了回答，并提出废除佛教，崇尚自然的主张及理想社会，表明了他的反佛教的理论是建立在朴素唯物主义自然观基础之上的。

惠能：《坛经》

【作者及作品简介】

《坛经》的作者惠能（638—713），又作慧能，俗姓卢，原籍河北省，生于岭南新州（今广东省南海），是唐太宗到武则天时期的名僧，佛教禅宗南宗的创始人。

惠能少年时家境清贫，靠卖柴度日。24岁时，有一天背着柴走到市中，听到有人诵读《金刚经》，他一听经语，颇有领悟，决心学佛，便去湖北黄梅东山寺，拜禅宗五祖弘忍为师。开始让他砍柴舂米，处于寺院的低下阶层。但他敢于反抗传统的僧侣贵族特权，认为最卑下的人有最上等的智慧，最上等的人却愚蠢无知，即所谓“下下人有上上智，上上人有没意智”（《六祖坛经·行由品》）。后来他得到了弘忍的赏识，成为禅宗的第六代祖师，长期在广东曹溪一带聚徒讲经，大倡禅宗顿悟法门，影响很大，传承甚广。

惠能倡导的禅宗，除直接承受弘忍的佛学思想以外，还继承发展了东晋南朝时代佛学家竺道生等人的人人都有佛性和顿悟成佛说，并为了适应庶族地主势力上升，门阀豪族和官僚贵族势力下降的政治斗争形势，在佛教内部进行了宗教“改革”。

隋唐时代的其他佛教宗派，多是门阀豪族和官僚贵族，是

僧侣中的上层，他们有雄厚的寺院经济，但他们的理论极其空洞烦琐，日益令人厌烦，失去了对群众的吸引力。同时，在唐代随着农民和地主阶级之间的斗争尖锐化，地主阶级内部庶族地主和门阀豪族、官僚贵族的斗争也十分激烈。门阀豪族、官僚贵族的反动统治摇摇欲坠，促使僧侣贵族也面临危机，腐朽的旧佛教宗派濒于破产。为了挽救佛教的危机，以惠能为代表的改革派在佛教内部便产生了。他们多出身于社会的低下阶层，没有大的庄园，但他们与僧侣贵族的旧佛教宗派相抗衡。他们不承认佛和佛典的权威性和神圣性，摆脱了佛教经典和宗教仪式的束缚，主张不念经、不修行、不坐禅、不重视文字的研习记诵，注重净性，强调自悟，提倡单刀直入的顿悟，直指本心，见性成佛。这套理论和修行方法，是以直截了当、简明扼要的通俗说教，来宣传佛教的基本精神，使僧侣从经疏的桎梏中解脱出来。这不仅为中国化的佛教哲学开拓了新的领域，而且吸引了更多的人，使惠能在中国佛教史上产生了极其显赫的影响。

惠能不识字，没有亲笔著作，他的著作《坛经》是他的弟子法海根据他的言行记录整理而成，是他讲经说经的言论总集。《坛经》不仅是研究惠能思想的重要资料，而且是具有中国特色的佛教禅宗一派的重要经典，在中国佛教思想史、哲学史上具有深远的影响。现存《坛经》主要有四种版本，其中元代僧人宗宝改编的《六祖大师法宝坛经》，简称“宗宝本”，影响较大，是常见通行本，一卷，十品。其中《行由品》记载了惠能自述身世的经过。中华书局 1989 年出版了《坛经校释》，收在《中国佛教典籍选刊》中。这里所选段落，

虽是一些生动故事，却含有不少哲学意义；尤其他所作的偈及“风幡之喻”的故事，都是很著名的。这里选文依据丁福保的笺注本。

行 由 品（节选）

【原文】

祖一日唤诸门人总来[1]：“吾向汝说：世人生死事大[2]，汝等终日只求福田[3]，不求出离生死苦海[4]，自性若迷[5]，福田何救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性[6]，各作一偈来呈吾看[7]，若悟大意，付汝衣法[8]，为第六代祖。”

神秀作偈成已，数度欲呈[9]。行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，拟呈不得。……是夜三更，不使人知，自执灯书偈于南廊壁间，呈心所见。偈曰：

身是菩提树[10]，心如明镜台；
时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

秀书偈了，便却归房，人总不知。……祖三更唤秀入堂，问曰：“偈是汝作否？”秀言：“实是秀作，不敢妄求祖位，望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？”祖曰：“汝作此偈，未见本性，只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提[11]，了不可得。无上菩提须得言

下识自本心，见自本性，不生不灭，于一切时中念念自见，万法无滞[12]，一真一切真，万境自如如[13]，如如之心即是真实[14]。若如是见，即是无上菩提之自性也。汝且去，一两日思惟，更作一偈将来吾看，汝偈若入得门，付汝衣法。”神秀作礼而出。又经数日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，犹如梦中，行坐不乐。

复两日，有一童子于碓坊过㉘，唱诵其偈。惠能一闻便知此偈未见本性。……惠能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台；

本来无一物，何处惹尘埃！

书此偈已，徒群总惊，无不嗟讶。各相谓言：“奇哉！不得以貌取人，何得多时使他肉身菩萨。”祖见众人惊怪，恐人损害，遂将鞋擦了偈，曰：“亦未见性。”众以为然。次日，祖潜至碓坊，见能腰石舂米，语曰：“求道之人，为法忘躯，当如是乎？”乃问曰：“米熟也未？”惠能曰：“米熟久矣，犹欠筛在[16]。”祖以杖击碓三下而去。惠能即会祖意，三鼓入室。祖以袈裟遮围，不令人见。为说《金刚经》，至“应无所住而生其心”[17]，惠能言下大悟一切万法不离自性，遂启祖言：“何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足[18]，何期自性本无动摇，何期自性能生万法[19]！”祖知悟本性，谓惠能曰：“不识本心，学

法无益；若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛[20]。”三更受法，人尽不知。便传顿教及衣钵[21]，云：“汝为第六代祖。善自护念，广度有情[22]，流布将来，无令断绝。”……

惠能辞违祖已，发足南行。……凡经一十五载，时与猎人随宜说法。猎人常令守网，每见生命，尽放之。每至饭时，以菜寄煮肉锅[23]。或问，则对曰：“但吃肉边菜。”一日思惟：时当弘法，不可终遁[24]。遂出至广州法性寺。值印宗法师讲《涅槃经》[25]，因二僧论风幡义[26]，一曰“风动”，一曰“幡动”，议论不已。惠能进曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动[27]。”一众骇然。

【注释】

①祖：指禅宗五祖弘忍。

②世人生死事大：世间之人，当以追求解脱、超脱生死为本分大事。

③福田：佛家语，指人于应供养者供养之，将来能受福报，犹如农夫播种于田，有秋收之利，故名福田。

④生死苦海：佛教认为，人世生死，苦深如海。

⑤自性：本有之性，这里指成佛的本性。

⑥本心：即真心本性、佛性，心性相通。本心具有菩提的智慧，包含有诸佛和佛理，一旦认识本心，就是顿悟、解脱。般若：译音，意思是无上的智慧。

⑦偈（jì 祭）：佛家所唱诗句。

⑧衣法：指袈裟和佛法。衣法是法嗣的标志。相传初祖达摩临死前，传衣法于慧可，慧可传僧粲，僧粲传道信，道信传弘忍，是谓五祖。

⑨神秀：弘忍的大弟子。度（duó 夺）：揣度，忖度。

⑩菩提树：植物名。相传释迦牟尼坐此树下成等正觉，因而谓之菩提树。

⑪菩提：译音，意思是觉悟。无上菩提：菩提有三等：声闻、缘觉、佛。其中佛所得的菩提叫无上菩提，意思是没有能超过的觉悟。

⑫念念自见：是说都能在意念中见到自己的佛性。万法：一切事物。无滞：无妨碍。

⑬如如：佛家语，义与“真如”同，即自性不动不变的意思。

⑭这是说，自性不动不变就是真实。即断绝一切虚妄之念，达到真如境界。

⑮碓（duì 对）：捣米的器具，用木、石制成。碓坊：舂米房。

⑯这两句问答，是佛门玄机语。“米熟”指悟道已成。“筛”即师的谐音。

⑰这句意思是说，一切事物皆无自性，皆从心生，如果觉悟到真实本性，心就是无所住着了。

⑱不离自性：不离自心佛性。启祖：发挥弘忍的思想。

何期：何必期望，何必担心。具足：无所缺欠。

⑲自性能生万法：惠能禅宗是以主观唯心主义为思想基础，把“自性”（“自心”）作为世界万物的本原，所以说“自性能生万法”。

⑳丈夫：此指勇修佛道，遇困难不退却的人。天人师：如来十号之一，谓天与人的教师。

㉑顿教：顿悟（言下立悟）之教。衣钵：嗣法衣钵。
㉒善自护念：要很好维护弘扬本教。有情：有情众生。
㉓这是说，每到吃饭的时候，把菜寄放在猎人的肉锅里煮熟。
㉔这是说，整天都应当想着宣扬佛教教义，不能推卸自己的责任。
㉕值：遇见。印宗法师：唐时高僧，吴郡人，曾受禅法于弘忍，著有《心要集》。
㉖幡（fān 番）：寺院挂的旗子。
㉗仁者：有德的人，指僧徒。

【简析】

在此段选文中，最有哲学意义的内容是神秀和惠能作的两首偈和后文的“风幡之喻”，即“风动”、“幡动”、“心动”之说。

神秀所作的偈，是用文学比喻的语言说明佛教的宗教修养，要随时随地用功夫，要像爱护菩提树、明镜台那样，不要使它沾染上一点非宗教的世俗杂念。这是一种逐渐修行的佛教学说。但是，这一学说还没有完全否定客观事物的存在。这里讲的“身是菩提树”、“心如明镜台”，尽管是比喻，但说明神秀承认了“身”、“心”、“菩提树”、“明镜台”的存在，是在“不离”外界的情况下，再来比喻身心修养，要求排除妄念，保持内心清净。实际上，他讲“时时勤拂拭”，就是已经产生了妄念，已经有所执著了，所以说这是“不识本心”的说法。他追求“清净本性”，但是还没有把外界一切事物以至身心都看成是人所本具的佛性所幻化的，就是空的不彻底。因此弘忍评论他的偈“未见本性，只到门外，未入门内”。惠能也认为此偈“未见本性”，自作一偈彻底否定了神秀所作的偈。

惠能在偈中讲“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物”，是对物质世界的彻底否定。作为一个主观唯心主义者，他把“心”或“本心”、“自性”说成是世界本原，认为“自性能生万法”。本心和本性、自性、佛性是同一概念，它们又等于“空”。心空一切空，当然“菩提”、“明镜”也就是“无树”、“非台”，本来就是空“无一物”的。

神秀也讲空，但他还没有把佛性本身也看成是空的。惠能把佛性也看成是空的，这比神秀空得更彻底。惠能所谓的“自性真空”，是说心处于一种“虚空”的境地，这种“空”，不是空心静坐，念念思空，而是心中不存在任何观念、甚至连“空”的观念，成佛的念头都不应该有。他认为意念不定住在任何一点上，这种精神状态就是“佛”的境地，也是人的本性。“本性是佛”是他教义的理论基础。他在向弘忍谈自己体会时，强调“自性本自清净”，“自性本不生灭”，“自性本无动摇”，“自性本自具足”，认为人人本来具备已经觉悟了的主观信念，这种信念不像外界的树或明镜，需要时时拂拭它。惠能讲的“无树”、“非台”，就是“本自清净”、“本无一物”，是对自性的觉悟，也就是所谓“顿悟”。这是对神秀“渐修”成佛方法的否定，是最方便、最简易的快速成佛法门。这一法门正符合弘忍的要求。弘忍认为断绝一切虚妄之念，就可以达到真如境界，即所谓“如如之心即是真实”。由此看来，弘忍是重顿悟而不重渐悟的，所以他把法衣传给惠能，而不传给神秀。

惠能的顿悟成佛从形式上摆脱了一切烦琐的宗教仪式和坐禅功夫，但实质上对宗教唯心主义世界观的宣传更加强了。

因为惠能主张顿悟的理论根据是“万法唯心”，心即性即觉即佛。心觉就无须坐禅。从主观唯心主义的立场来看他的造诣是相当高的，立场是十分坚定的，这从“风幡之喻”的故事就可得到进一步的说明。惠能认为，不是风动，也不是幡动，而是你们的心在动。在他看来，一切运动变化都是由人的主观意识决定的，这就根本否定了外物的存在及其运动变化。

惠能否定外物的目的，是叫人们忘掉一切，忘掉过去，也忘掉现在，完全放弃对现实社会的斗争，这就把禅学引向世俗化而为巩固封建统治服务。

韩愈：原道

【作者及作品简介】

《原道》作者韩愈（768—824），字退之，河南省河阳（今孟县西）人。其先世曾居昌黎，故自称郡望昌黎人，世称韩昌黎。他是唐代杰出的文学家，古文运动的倡导者之一，旧时列为“唐宋八大家”之首，也是著名的哲学家。

韩愈出身庶族地主家庭，3岁时父母双亡，由兄嫂郑氏抚养成人，生活贫寒，自称“布衣之士”。他自幼刻苦好学，博览六经百家，崇尚儒术，笃信孔孟。他为人清正廉洁，是一个富有正义感的知识分子。他25岁进士及第，30岁开始做官，任监察御史。因上书直言，得罪了德宗皇帝，被贬为阳山令。永贞元年（805年）赦还后，任国子博士、刑部侍郎。又因上表反对迎佛骨入宫，触怒了宪宗，被贬为潮州刺史。穆宗即位后、又任国子祭酒，转任吏部侍郎、御史大夫。谥号文，世称韩文公。

在韩愈所处的中唐时期，均田制已破坏，经济凋弊，寺院经济与国家政权的矛盾更加尖锐，藩镇地方割据势力十分强大，国家已走向分崩离析的边缘。在思想界，释、道蔓延，儒家旗帜不明，学说不彰，呈现出一片混乱状况。这种政治、经济、思想形势，都从不同方面严重地削弱了中央的封建集

权。韩愈站在封建士大夫的立场观察问题，看到的便是所谓世道衰微，人心不古，因此，他认为复兴古道是救世良方。这个古道就是由上天命定的，圣君体现的，传之有统、不可更改的儒学。为此，他把倡导儒家道统作为振兴世道、教化人心的根本。他有一种肩负着天命和先王使命的历史责任感，挺身而出，以批判佛、道，振兴儒学，重新确立和抬高儒家在历史上的正统地位为己任，写了《原道》。在《原道》中他仿照佛教僧侣传法世系的法统，第一次提出了儒家的'道统'说，与佛教信仰、老庄思潮相抗衡。这篇著名的哲学论文是韩愈哲学思想的总纲，它开宋、明道学之先河，强烈地影响了后期封建社会地主阶级统治思想的发展和演化。

《原道》收于《韩昌黎集》，这是宋代廖莹中辑注本。韩愈文集有宋朝《五百家注》本，此本也收有《原道》。上海古籍出版社 1986 年出版了《韩昌黎文集校注》。这里的选文，依据此书。

【原文】

博爱之谓仁，行而宜之之谓义①；由是而之焉之谓道②，足乎己，无待于外之谓德③。仁与义，为定名④；道与德，为虚位⑤。故道有君子小人，而德有凶有吉⑥。老子之小仁义⑦，非毁之也，其见者小也。坐井而观天，曰天小者，非天小也；彼以煦煦为仁，孑孑为义⑧，其小之也则宜。其所谓道，道其所道，非吾所谓道也；其所谓德，德其所德，非吾所谓德也。凡吾所谓道德

云者，合仁与义言之也，天下之公言也；老子之所谓道德云者，去仁与义之言也，一人之私言也。周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉[9]，佛于晋、魏、梁、隋之间，其言道德仁义者，不入于杨，则入于墨[10]；不入于老，则入于佛。入于彼，必出于此[11]。入者主之，出者奴之；入者附之，出者汙之[12]。噫！后之人其欲闻仁义道德之说，孰从而听之？老者曰：孔子，吾师之弟子也。[13]佛者曰：孔子，吾师之弟子也。[14]为孔子者，习闻其说，乐其诞而自小也，亦曰：吾师亦尝云尔[15]。不惟举之于其口，而又笔之于其书[16]。噫！后之人虽欲闻仁义道德之说，其孰从而求之？甚矣，人之好怪也！不求其端，不讯其末，惟怪之欲闻[17]。

【注释】

①宜：适应。行而宜之：做起来与当时的政治准则、纲常伦理相适应。

②由：从。是：指仁义。之：往，走去。由是而之焉：从这里走过去。这是说，从仁义出发向前走去，这条路就叫做道。

③足乎己：指人心中生来就具有圆满的仁义之性。无待于外：不需要外力的帮助和强制。德：实行道的自觉性。

④定名：确定的名称。这是说，仁和义具有确定的实际内容，即是具体的，只能是好的，不能是坏的。

⑤虚位：空位。这是说道和德没有确定的内容，即是抽象的，它们需要实际的好的或坏的内容去充实它，所以说是虚位。

⑥这是说，道有君子之道和小人之道，德有凶的德和吉的德。君子之道是含有仁义内容的道。小人之道是没有仁义做内容的道。

⑦小仁义：认为仁义很渺小。

⑧煦煦（xù序）：和蔼，慈爱的样子。这里指所爱不广博。孑孑（jié竭）：微小的样子。这是说，老子主张的是煦仁孑义，即都是小仁小义。

⑨火于秦：指秦始皇焚书坑儒。黄老于汉：指汉初信奉黄老无为的道家学说。

⑩入：属于。杨：指杨朱。墨：墨翟。

⑪出于此：指与孔孟的仁义道德之学相背离。

⑫奴之：以圣人为奴。汙：同“污”，污辱，诋毁。汙之：诋毁孔孟之道。

⑬老者：指道家。道家说孔子曾向老子问过礼。

⑭佛家称孔子为“儒童菩萨”。

⑮有的版本“尝”字下有“师之”二字。

⑯《礼记·曾子问》记载孔子与曾子的问答中有“吾闻诸老聃”的话，即承认老聃是孔子老师。

⑰这是说，不认真研究，了解儒学，只想听怪言妄论，为了猎奇信怪，崇奉释、道。

【原文】

古之为民者四，今之为民者六①；古之教者处其一，今之教者处其三②。农之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；贾之家一，而资焉之家六③；奈之何民不穷且盗也！古之时，人之害多矣。有圣人

者立，然后教之以相生养之道[4]。为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处中土[5]。寒，然后为之衣，饥，然后为之食；木处而颠[6]，土处而病也，然后为之宫室。为之工，以赡其器用[7]；为之贾，以通其有无；为之医药，以济其夭死；为之葬埋祭祀，以长其恩爱；为之礼，以次其先后；为之乐，以宣其壹郁[8]；为之政，以率其怠勧；为之刑，以锄其彊梗[9]。相欺也，为之符玺、斗斛、权衡以信之[10]；相夺也，为之城郭、甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。今其言曰："圣人不死，大盗不止；剖斗折衡，而民不争。"[11]呜呼，其亦不思而已矣！如古之无圣人，人之类灭久矣。何也？无羽毛鳞介以居寒热也，无爪牙以争食也。是故：君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也[12]。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上，则诛。今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生养之道[13]，以求其所谓清净寂灭者；呜呼！其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹汤文武周公孔子也；其亦不幸而不出于三代之前，不见正于禹汤文武周公孔子也。

帝之与王，其号虽殊[14]，其所以为圣一也。夏葛

而冬裘[15]，渴饮而饥食，其事殊，其所以为智一也。今其言曰：曷不为太古之无事？是亦责冬之裘者曰：曷不为葛之之易也？责饥之食者曰：曷不为饮之之易也？传曰："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。"[16]然则，古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家[17]，灭其天常[18]；子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事[19]。孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之；进于中国，则中国之[20]。经曰："夷狄之有君，不如诸夏之亡也。"[21]诗曰："戎狄是膺，荆舒是惩。"[22]今也，举夷狄之法，而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也[23]！

【注释】

①为民者四：指士、农、工、商。为民者六：指士、农、工、商及僧侣、道士。

②古之教者处其一：指儒家之教。今之教者处其三：指儒、释、道三教。

③资焉：取给于此，赖以为生。

④相生养之道：相互合作，维持生存和生活的方式和规律。

⑤中土：中原地带。

⑥木：树。颠：自高下陨。木处而颠：是说，远古时人们居住在树上容易摔下来。

⑦赡 (shàn 汕)：供给。

⑧宣：发散。壹：通“湮”。湮郁：心中积闷。

⑨勌：“倦”的异体字。彊：即“强”。梗：刚猛。

⑩符：符节。玺 (xǐ 喜)：皇帝用的印。斗斛 (hú 弧)：古代量器。权衡：称重量的器具。

⑪语出自《庄子·胠箧篇》。

⑫事：事奉。

⑬而：汝。

⑭帝：尧舜的称号。王：禹、汤、文、武的称号。

⑮葛：用葛草纤维织成的粗布。裘：皮衣。

⑯语见《礼记·大学》。

⑰外：抛弃。这是批评佛、老抛弃天下国家去讲个人的修炼。

⑱天常：指天伦，即君臣父子等封建伦理关系。

⑲不父其父：不侍奉他的父亲。不君其君：不服事他的君主。不事其事：不从事于生产交易等事情。

⑳诸侯用夷礼则夷之：诸侯用夷狄之礼，就把他当作夷狄看待。进于中国则中国之：夷狄进而用中国之礼，就把他当作中国人看待。这里旨意是在说明佛教是“夷人之教”，是外来的，它无父无君，如果中国任它流行，中国人将会被佛教奴化，就会破坏“君君、臣臣、父父、子子”的孔教传统。

㉑见《论语·八佾》。这是说，夷狄有君主，还不如中原诸国没有君主。这里是在说明“夷人之教”流传的地方不如孔教所统治的地方好。

㉒见《诗经·鲁颂·閟宫》。膺：攻击。荆、舒：古二国名。荆即楚国，在现在的湖北、湖南地区。舒是荆的盟国，在现在安徽境内。这是说，对北方夷狄要攻击，对南方的荆、舒要惩伐。也就是要打倒外来佛教，决不允许“夷狄之法而加之先王之教之

上”。

㉓几何：几乎。胥：相引。

【原文】

夫所谓先王之教者，何也？博爱之谓仁；行而宜之之谓义；由是而之焉之谓道；足乎己，无待于外之谓德。其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》[1]，其法礼乐刑政[2]，其民士农工贾，其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米果蔬鱼肉：其为道易明，而其为教易行也[3]。是故以之为己[4]，则顺而祥；以之为人，则爱而公[5]；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常[6]，郊焉而天神假[7]，庙焉而人鬼飨[8]。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详[9]。由周公而上，上而为君，故其事行[10]；由周公而下，下而为臣，故其说长[11]。

然则，如之何而可也？曰：不塞不流，不止不行。人其人[12]，火其书，庐其居[13]。明先王之道以道之[14]，鳏寡孤独废疾者有养也[15]。其亦庶乎其可也[16]？

【注释】

①这是说，在有仁义之道的社会里，人们所受的教育是《诗》、《书》、《易》、《春秋》。

②这里说的社会制度，是指封建社会的礼、乐、刑、政。

③其民：社会成员。其位：指社会伦常关系。其居：人们住的。其为道：它的道理。其为教：作为先王之教。

④以：用。之：指仁义之道。为：治。己：个人自身。

⑤爱而公：即所谓“博爱之谓仁”。封建统治阶级自以为他们的“爱”可以“公”，是欺人之谈。

⑥生则得其情：活着为人处事合乎情理。常：伦常。这是说，丧葬符合礼之伦常。

⑦郊：祭天的礼。古代祭天在南郊，因此就称祭天作郊。假：意义和“来”字相同。

⑧庙：宗庙祭祀的意思。人鬼：指已逝世的祖宗等。飨（xiǎng饷）：同“享”，饮食。古人迷信，认为祭祀时神鬼会来吃祭品。

⑨荀：荀子。扬：扬雄。择焉而不精：是说对儒家学说认识、选择的不精当，这是针对荀子的言论而说的。语焉而不详：是说对“道统”说得过于简略，还欠详细。这是针对扬雄的言论而说的。

⑩由周公而上：指尧、舜、禹、汤、文、武。这是说，从周公以上，尧、舜、禹、汤、文、武都是君主，所以这个道在具体事务中能够得到推行。

⑪由周公而下：指孔、孟。这是说，从周公以下，孔、孟都是人臣，所以这个道在他们的学说中能够得到弘扬。

⑫人其人：第一个人字当是“民”字，唐人避太宗李世民讳，改“民”为“人”。这是说，使僧徒道士还俗为民。

⑬庐：屋室，这里作动词。庐其居：把僧徒道士所住的庵观寺院改成平民住房。

⑭道之：道，同“导”，开导人们。

⑮鳏寡孤独：年老而没有配偶的，男为鳏（guān 关），女为寡。幼年失去父亲叫做孤。老年没有儿子叫做独。废疾：指残废人和有疾病的人。

⑯这是说，这样做大概也就可以了。

【简析】

《原道》就是论道，其中心意旨是阐发孔孟之道，建立从尧舜至孔孟及韩愈一脉相传的道统观念。全文可分三段。

第一段，从“博爱之谓仁”至“惟怪之欲闻”。这段首先对仁、义、道、德作了界说。仁的内容是博爱；义就是行为合乎封建等级秩序；道是按照仁和义的原则去做；德就是内心具备仁和义的品质而不需要外在的帮助。其次，阐明了道与德是一个各家都可以用的空虚的范畴，某家所宣扬的道和德是否正确，必须看它讲的道和德是否具有仁义的内容，因为只有儒家的仁义才是真正的道和德。老子所说的道和德，是离开仁义而言的，谈不上是道和德，那只是“小人”之道。韩愈认为，他讲的道才符合儒家的仁义传统思想。韩愈把仁义与“道德”联系在一起，认为只有儒家的仁义才是最高的“道德”标准，以此对佛、老出于诋毁孔孟之道的怪诞不经之论进行了斥责，论证了儒学的正统地位。

第二段，从“古之为民者四”至“几何其不胥而为夷也”。这段在上段否定佛、道的基础上，进一步批判了佛、道对社会经济的破坏及对圣智、伦理纲常的否定。韩愈认为，道

家主张“剖斗折衡”，佛教主张“灭其天常”，他们所追求的都只是个人宗教修养的出世原则，所向望的是消极无为的世界，都是违反封建纲常的歪道，必须加以排斥。韩愈这种反佛教思想在当时起了一定的积极作用，对后世产生了一定的积极影响。但他批佛并没有从根本上触及佛教的神学本质，只不过是华夷之争和道统之争。他认为佛教是“夷人之教”，是外来的，它无父无君，如果中国让它流行，中国人将会被佛教奴化，就会破坏“君君、臣臣、父父、子子”的孔学传统。尤其他批佛的哲学基础是历史唯心论。

在韩愈看来，儒家的仁义之道就是圣人之道。圣人之道是人道的楷模，人们的衣食器用、伦理纲常，一切物质、精神文明都是圣人创造的，有了圣人，才有了人类社会，才使人类不至于毁灭。圣人既然是历史的创造者，当然也是人民天经地义的统治者。韩愈企图从社会分工的角度论证这种封建统治及剥削制度的合理性。他认为，君臣有发布命令、统治人民的责任和权利；人民只有从事生产劳动、交易、养活君臣的责任和义务。也就是要求人民应自甘愚贱，俯首帖耳地安心忍受官僚贵族集团的特权统治，这就为特权等级血腥统治制造了历史根据。不过他强调君臣应尽职尽责，人民应尽其义务，并说“古之所谓正心而诚意者，将以有为也”，即治心的目的不是无为，而是有为，是要见之于治国平天下的行为。这些都表现了他对儒家有为世界的追求，也有积极因素。

第三段，从“夫所谓先王之教者何也”至“其亦庶乎其可也”。韩愈在上段批佛颂圣的目的，是为恢复儒家独占的统

治地位。为此，这段首先阐明了儒家之道的中心内容就是仁、义、道、德，并根据“先王之道”描绘了理想的封建社会蓝图。在他理想的封建社会中，仁和义是团结地主阶级，麻痹劳动人民，维护封建等级制度的工具，儒家的经典《诗》、《书》、《易》、《春秋》是它为教的内容，儒家的“礼、乐、刑、政”是它施政的方法，“士、农、工、贾”是它的社会成员，“君臣、父子……夫妇”是它的伦常关系，衣食起居也要符合“道”的规定。韩愈认为，只要按此去办理，不论“为己”、“为人”、“为心”以至“为天下国家”就能够“顺而祥”、“爱而公”、“和而平”、“无所处而不当”。这样，就完满地体现了“治心”、“有为”，从“仁义”到“道德”的总目的。

其次，虚构了一个儒家“道统”。韩愈认为，他所说的“道”，就是上自尧、舜、禹、汤、文、武、周公，下至孔丘、孟轲师承授受的儒家之“道”，并认为这个“道”自孟轲死后就“不得其传”了，佛、道便乘虚滋生猖獗起来。为了恢复儒家这个“道统”，他主张僧侣、道士还俗为民，烧掉他们的书，把寺院改为民房，用“先王之道”来教化他们。

韩愈的“道统”论对儒学在宋明时期的复兴起了重要作用，因此宋明道学家对它推崇备至，并大加发挥。它为地主阶级提供了一个治国安民的传世法宝，在封建社会一直被视为不可动摇的正统观念。

柳宗元：封建论

【作者及作品简介】

《封建论》作者柳宗元（773—819），字子厚，是我国唐代中叶一位杰出的唯物主义哲学家、革新派政治家。他能诗善文，是著名的“唐宋八大家”之一。原籍河东解州（今山西省永济县），世称柳河东。因曾贬官柳州（今广西），又称柳柳州。

柳宗元出身于世代做官的地主家庭，从小受家庭熏陶，聪警绝众，刻苦好学，勇于进取，无不通达。21岁中进士，26岁第博学鸿词科，为集贤殿正学，后又任蓝田尉、监察御史里行。永贞元年（805年），唐顺宗任用王叔文革新政治，他与刘禹锡等一起，受到器重，被提拔为礼部员外郎，成为革新集团的核心人物之一。革新失败后，被贬谪为永州（今湖南省零陵县）司马，十年后，又被贬为柳州（今广西省柳州市）刺史，在这些当年十分荒僻偏远、人烟稀少的地方，度过了十多个寒暑。漫长的贬谪流放生活，使他有机会接触下层人民，体验到了人民的疾苦，观察到了社会的黑暗。同时，由于长期遭受政治迫害，精神的压力，疾病的折磨，严重摧残了他的身体。但他斗志不衰，发奋钻研经史诸子，以坚韧的毅力和批判创造精神，写出了大量理论著作，为我国唯物

主义无神论的发展作出了重要贡献。他的著作被编为《柳河东集》，其中《天对》、《天说》、《非国语》、《封建论》、《贞符》等篇，是他哲学思想的代表作。

《封建论》论述了柳宗元的历史观。所谓“封建”，是指周朝分封制。柳宗元认为，由春秋、战国时代的诸侯割据，进到秦朝的郡县制，是历史大势之所趋，是不依人的意志为转移的。可是在他所处的中唐时期，在思想理论上，主张恢复分封制的复古论调甚嚣尘上。在政治上，经过八年的“安史之乱”以后，各种社会矛盾更加激化，尤其在平定叛乱中崛起的藩镇军阀割据一方，并与宦官互相勾结，与王朝中央分庭抗礼，破坏国家统一。柳宗元为了维护国家的统一，反对分裂割据，写了这篇著名论文。《封建论》从理论到实际充分论证了郡县制取代分封制是历史发展的客观规律和必然趋势，表达了他的进步的社会历史观、辩证法及无神论思想。

收有《封建论》的《柳河东集》有《四部丛刊》本。中华书局1979年出版了《柳宗元集》。这里的选文，依据此书。

【原文】

天地果无初乎[①]？吾不得而知之也。生人果有初乎[②]？吾不得而知之也。然则孰为近[③]？曰：有初为近。孰明之？由封建而明之也[④]。彼封建者，更古圣王尧、舜、禹、汤、文、武而莫能去之[⑤]。盖非不欲去之也，势不可也[⑥]。势之来，其生人之初乎[⑦]？不初，无以有封建。封建，非圣人意也。

彼其初与万物皆生，草木榛榛[8]，鹿豕狉狉[9]，人不能搏噬，而且无毛羽，莫克自奉自卫[10]，荀卿有言：必将假物以为用者也[11]。夫假物者必争，争而不已，必就其能断曲直者而听命焉[12]。其智而明者，所伏必众[13]；告之以直而不改，必痛之而后畏[14]；由是君长刑政生焉。故近者聚而为群[15]。群之分，其争必大，大而后有兵有德[16]。又有大者，众群之长又就而听命焉，以安其属[17]。于是有诸侯之列[18]。则其争又有大者焉。德又大者，诸侯之列又就而听命焉，以安其封[19]，于是有方伯、连帅之类[20]。则其争又有大者焉。德又大者，方伯、连帅之类，又就而听命焉，以安其人，然后天下会于一[21]。是故有里胥而后有县大夫[22]，有县大夫而后有诸侯，有诸侯而后有方伯、连帅，有方伯、连帅而后有天子。自天子至于里胥，其德在人者，死必求其嗣而奉之[23]。故封建非圣人意也，势也。

【注释】

①天地：指自然界。初：开端，开始，起源。

②生人：生民，即人类。唐代因避讳唐太宗李世民之“民”字，通常用“人”字代替“民”字。

③孰为近：哪一种看法近于情理？

④孰：用什么。明：说明，证明。封建：分封制，指“封国土、建诸侯”的奴隶制时代的分封制度。

⑤更（gēng 梗）：经历。圣王：古代的人们把他们认为贤明的帝王

称为“圣王”。去：废除，去掉。

⑥盖：大概。势：情势，形势，发展的趋势。

⑦其：表示推测的语气词。这是说，这种形势的产生，大概就在人类的开始阶段吧。

⑧彼：他们，指人类。榛榛（zhēn 真）：野草树木杂乱丛生的样子。

⑨豕（shǐ 使）：猪。狉狉（pī 披）：兽类成群奔走的样子。

⑩噬（shì 谡）：咬。搏噬：用爪牙来搏斗。莫：没有什么东西。克：能够。自奉：养活自己。

⑪假：借。为用：供使用。这句取意于《荀子·劝学篇》。这是说，人类必须借外物为自己所用，才能生存下去。

⑫就：就近，靠近，找到。断曲直：判断是非。命：命令。焉：等于“于之”，“之”字指“能断曲直者”。

⑬伏：服从。

⑭告之以直：即“以直告之”，用正确的道理告诉相争的人。痛之：使他受痛苦。

⑮近者：指居住相近的人。

⑯兵：武器、军队，指武力征伐。德：恩德，威望，指道德教化。

⑰大者：有威望的人。即又出现比一群之长更有威望的人。属：部属。

⑱诸侯：古代对中央政权所分封各国国君的统称。列：行列。

⑲封：封地，封国。

⑳方伯：一方诸侯的领袖。连帅：十国诸侯的领袖。

㉑会于一：指统一于天子一人。

㉒里胥：古代地方上的区划25家为里，一里之长叫里胥，也叫里长，里宰，闾胥等，相当于后代保甲长之类。县大夫：县的长官。

㉓其德在人者：有恩德于百姓的。嗣：子孙，继承人。奉之：尊

奉他，即拥护他做首领。

【原文】

夫尧、舜、禹、汤之事远矣，及有周而甚详[1]。周有天下，裂土田而瓜分之，设五等[2]，邦群后[3]，布履星罗[4]，四周于天下，轮运而辐集[5]。合为朝觐会同[6]，离为守臣扞城[7]。然而降于夷王，害礼伤尊[8]，下堂而迎觐者[9]。历于宣王，挟中兴复古之德[10]，雄南征北伐之威[11]，卒不能定鲁侯之嗣[12]。陵夷迄于幽、厉[13]，王室东徙，而自列为诸侯[14]。厥后，问鼎之轻重者有之[15]，射王中肩者有之[16]，伐凡伯、诛苌弘者有之[17]，天下乖戾，无君君之心[18]。余以为周之丧久矣，徒建空名于公侯之上耳[19]！得非诸侯之盛强，末大不掉之咎欤[20]？遂判为十二，合为七国[21]，威分于陪臣之邦[22]，国殄于后封之秦[23]。则周之败端[24]，其在乎此矣。

秦有天下，裂都会而为之郡邑[25]，废侯卫而为之守宰[26]，据天下之雄图[27]，都六合之上游[28]，摄制四海，运于掌握之内[29]，此其所以为得也。不数载而天下大坏，其有由矣。亟役万人，暴其威刑，竭其货贿[30]。负锄梃谪戍之徒[31]，圜视而合从，大呼而成群[32]。时则有叛人而无叛吏，人怨于下而吏畏于上，天下相合，杀守劫令而并起。咎在人怨，非郡邑之制失也。

汉有天下，矫秦之枉，徇周之制[33]，剖海内而立

宗子，封功臣[34]。数年之间，奔命扶伤之不暇[35]，困平城，病流矢[36]，陵迟不救者三代[37]。后乃谋臣献画，而离削自守矣[38]。然而封建之始，郡邑居半[39]。时则有叛国而无叛郡。秦制之得，亦以明矣[40]。继汉而帝者，虽百代可知也。

唐兴，制州邑[41]，立守宰，此其所以为宜也。然犹桀猾时起[42]，虐害方域者，失不在于州而在于兵[43]，时则有叛将而无叛州。州县之设，固不可革也[44]。

【注释】

①有：词头，常用在古代国名、部族名等专有名词的前面。有周：即周朝。及有周而甚详：这是说，到了周朝，情况了解得就很详细了。

②设：设立。五等：周代诸侯分为公、侯、伯、子、男五等爵位。

③邦：原指诸侯国，这里用如动词，当“分封”讲。后：君长。群后：众多的诸侯国国君。

④布：遍布。履：本来的意思是“鞋”，这里指足迹所到之处，是就诸侯国的领土说的。布履星罗：是说诸侯国家象繁星罗列那样遍布各地。

⑤轮运而辐集：比喻周初实行分封制，天下听命，诸侯尊奉（服从）天子，如同车轮以轮轴为中心转动而辐条集中于轮轴一样。

⑥合：集合，会合，指诸侯到天子那里去。朝觐（jìn 进）会同：诸侯朝见天子，春天去叫“朝”，秋天去叫“觐”，平常遇事去叫“会”，同时一起去叫“同”。另一说诸侯朝见天子，春天叫“朝”，秋天叫“觐”，而天子召见诸侯叫“会”或叫“同”。

⑦离：散开，指诸侯在各自的封国内。守臣：守卫疆土的臣子，古代诸侯对天子称守臣。扞（hàn 汗）城：防守保护。

⑧降：下传到……时。夷王：周夷王，名燮。害礼伤尊：破坏了礼制，损害了天子的尊严。

⑨下堂而迎觐者：据《礼记·郊特牲》记载："觐礼：'天子不下堂而见诸侯'。下堂而见诸侯，天子之失礼也，由夷王以下。"周夷王曾亲自下堂迎接来朝见的诸侯，被认为是违犯了周王朝奴隶制的那一套礼法。实际上夷王所以这样作，是因为诸侯势力逐渐强大的原故。

⑩历：经历。宣王：名静。挟（xié协）：持，凭着。中兴：指国家衰弱又复兴起来。复古：恢复周初的奴隶制"全盛"时期的情况。德：德行，功德，名望。

⑪雄：显示威风。南征北伐：周宣王一度为加强中央集权，曾大举攻伐北方和南方的少数民族。

⑫卒：终究。不能定鲁侯之嗣：《国语·周语》记载，鲁武公带着他的两个儿子括和戏去朝见宣王，宣王立戏为武公的继承人。武公死后，鲁人杀死戏，立括为国君。所以这句说周宣王到底无力决定鲁君的继承人。

⑬陵夷：逐渐衰败。陵：大土山。夷：平。从陵到夷，由高到低，比喻国家由盛到衰的变化。迄：到。幽：周幽王。厉：周厉王。厉王在宣王前。

⑭徙（xǐ洗）：迁移。东徙：周幽王被入侵的外族所杀，平王为了避免西方部族的威胁，把都城由镐（今陕西省西安市）向东迁到洛邑（今河南省洛阳市），并不得不自列为诸侯，周天子为天下共主的地位到此已经一落千丈了。

⑮厥后：其后。问鼎之轻重：据《左传·宣公三年》记载：楚庄王攻打陆浑（河南省嵩县东北）之戎（我国古代一个部族），曾

在东周的疆土上阅兵。周定王派王孙满去慰劳楚军，楚庄王就向他询问周王室所藏九鼎的大小轻重。相传九鼎为夏禹所铸，是夏、商、周三代传国之宝，是天子权力的象征。楚王问鼎，就表示了取代周天子的意图。

⑯射王中（zhòng 众）肩：指周桓王率兵讨伐郑国，郑国出兵反击，王军大败，郑人用箭射中桓王的肩膀。事见《左传·桓公五年》。

⑰伐凡伯：指周桓王大臣凡伯奉命出使鲁国，归途中被戎人捉去。诛苌（cháng 长）弘：周敬王时，晋国贵族范吉射和赵鞅相攻，周朝大夫苌弘支持范氏。后来范氏失败，赵鞅向周朝责问支持范氏的事，敬王被迫杀死苌弘。事见《国语·周语下》。

⑱乖戾（lì 利）：背离，违反常规。君君：前一君字作动词，尊重。后一君字作名词，天子。

⑲徒：只有，白白地。徒建：只不过保留。

⑳得非：岂不是。末：尾巴。掉：摇动。末大不掉：尾巴太大不容易摆动。这里意思是说，诸侯的力量太大了，天子指挥不动他们。咎：过失。

㉑遂：于是。判：分。十二：指春秋时代的十二个主要诸侯国家，即鲁、齐、晋、秦、楚、宋、卫、陈、蔡、曹、郑、燕。合：合并。七国：指战国时代的秦、楚、齐、燕、韩、赵、魏。

㉒陪臣：诸侯的臣子对天子的自称。

陪臣之邦：指公元前 403 年韩、赵、魏三家分晋而建立的诸侯国，以及公元前 386 年田和代齐以自立后的齐国。这是说，周朝的威权分散到陪臣手里了，即指三家分晋、田和篡齐，自立为侯事。

㉓殄（tiǎn 舔）：灭绝。后封之秦：秦受封时间在齐、鲁各国之后，所以说是后封之秦。这是说，周王朝终于被很晚才封为诸侯的

秦国灭掉。

㉔端：开头，起因。

㉕裂：划分。都会：诸侯的都城。郡邑：郡县。

㉖侯卫：即诸侯。守宰：郡的长官叫守，县的长官叫令，令即宰。

㉗据：占据。雄图：形势险要的地方。

㉘六合：指上下和东南西北四方。这里指“天下”或“中国”。上游：指咸阳。秦朝建都咸阳（今陕西省咸阳市），位于我国西北，地势居高临下，如同河流的上游。

㉙摄制：控制。四海：四方，全国。运：转动。掌握：手掌。这是说，秦代废封建，置郡县，实行中央集权，把全国的局势控制在朝廷手里，容易进行统治。

㉚亟（qì汽）：多次，屡次。役：役使，指兵役，劳役。竭：穷尽。货贿：钱财。

㉛负：背着，扛着。梃（tǐng挺）：木棍。谪（zhé哲）：受责罚。戍：军队防守。谪戍：被流放去防守边境。

㉜圜（huán环）视：向四面观察，彼此相顾而看。合从（zòng纵）：联合纵的方面。大呼而成群：指秦末陈胜、吴广领导的农民起义。

㉝矫：纠正。枉：曲，错误。徇（xùn训）：依从，遵循。

㉞剖：分。剖海内：划分天下土地。宗子：一般指嫡长子，这里指同宗子弟。立宗子：分封自己的同宗子弟。封功臣：指汉高祖封异姓功臣为王，如韩信、英布等。

㉟奔命：为完成使命而奔走。扶伤：扶救伤员。这里指汉初采取的防止异姓王篡权的补救措施。

㊱困平城：汉高祖七年，韩王信背叛汉朝投降匈奴，刘邦亲自率军队讨伐，追到平城（今山西省大同市东），被匈奴围困达七日之久。病流矢：汉高祖十一年，淮南王黥布作乱，刘邦前往镇

压，被流矢（飞箭）射伤。

㊲陵迟：衰落。三代：指汉高祖以后的惠帝、文帝、景帝三代。在这三代中诸侯王经常谋反作乱。

㊳画：计策。谋臣献画：指汉文帝时的贾谊、景帝时的晁错、武帝时的主父偃等，都曾提出削弱和分散诸侯王势力的措施，而且均被采纳，从而削弱和分散了各诸侯王的势力。离削：分散削弱。

㊴郡邑居半：汉朝初期，分封制与郡县制并行，全国只有一半的地方实行郡县制。

㊵亦以明矣：即亦以之明矣。是说也用此证明了。

㊶制：设置。州邑：州县，唐代改郡为州。

㊷桀猾：凶暴狡猾的人，这里指唐中叶的藩镇割据势力。

㊸方域：地方，指州县。兵：指藩镇拥有的军队，兵权。

㊹固：坚决，确实。革：革掉，废除。

【原文】

或者曰："封建者，必私其土，子其人①，适其俗，修其理，施化易也②。守宰者，苟其心③，思迁其秩而已，何能理乎④？"余又非之。周之事迹，断可见矣⑤。列侯骄盈，黩货事戎⑥。大凡乱国多，理国寡。侯伯不得变其政，天子不得变其君⑦。私土子人者，百不有一。失在于制，不在于政，周事然也。秦之事迹，亦断可见矣。有理人之制，而不委郡邑，是矣⑧；有理人之臣，而不使守宰，是矣⑨。郡邑不得正其制，守

宰不得行其理[10]，酷刑苦役，而万人侧目[11]。失在于政，不在于制。秦事然也。汉兴，天子之政行于郡，不行于国；制其守宰，不制其侯王[12]。侯王虽乱，不可变也；国人虽病[13]，不可除也。及夫大逆不道，然后掩捕而迁之，勒兵而夷之耳[14]。大逆未彰，奸利浚财[15]，怙势作威，大刻于民者，无如之何[16]。及夫郡邑，可谓理且安矣。何以言之？且汉知孟舒于田叔[17]，得魏尚于冯唐[18]，闻黄霸之明审[19]，睹汲黯之简靖[20]，拜之可也，复其位可也，卧而委之以辑一方可也[21]。有罪得以黜[22]，有能得以赏。朝拜而不道，夕斥之矣；夕受而不法，朝斥之矣[23]。设使汉室尽城邑而侯王之[24]，纵令其乱人，戚之而已[25]。孟舒、魏尚之术，莫得而施；黄霸，汲黯之化，莫得而行[26]。明谴而导之，拜受而退已违矣[27]。下令而削之，缔交合从之谋[28]，周于同列，则相顾裂眦，勃然而起[29]。幸而不起，则削其半。削其半，民犹瘁矣[30]，曷若举而移之以全其人乎[31]？汉事然也。今国家尽制郡邑，连置守宰，其不可变也固矣[32]。善制兵，谨择守，则理平矣[33]。

或者又曰："夏、商、周、汉封建而延，秦郡邑而促[34]。"尤非所谓知理者也。魏之承汉也，封爵犹建[35]，晋之承魏也，因循不革[36]。而二姓陵替，不闻延祚[37]。今矫而变之，垂二百祀，大业弥固，何系于诸

侯哉[38]？

或者又以为："殷、周，圣王也，而不革其制，固不当复议也[39]。"是大不然。夫殷、周之不革者[40]，是不得已也。盖以诸侯归殷者三千焉，资以黜夏[41]，汤不得而废；归周者八百焉，资以胜殷，武王不得而易[42]。徇之以为安，仍之以为俗[43]，汤、武之所不得已也。夫不得已，非公之大者也，私其力于己也，私其卫于子孙也[44]。秦之所以革之者，其为制，公之大者也[45]；其情，私也，私其一己之威也，私其尽臣畜于我也[46]。然而公天下之端自秦始[47]。

夫天下之道，理安，斯得人者也[48]。使贤者居上，不肖者居下，而后可以理安。今夫封建者，继世而理[49]。继世而理者，上果贤乎？下果不肖乎？则生人之理乱未可知也[50]。将欲利其社稷，以一其人之视听[51]，则又有世大夫世食禄邑，以尽其封略[52]。圣贤生于其时，亦无以立于天下，封建者为之也[53]。岂圣人之制使至于是乎？吾固曰[54]："非圣人之意也，势也。"

【注释】

①或者：有的人。私其土：以他的封地为自己的土地。子其人：以他封地的人民为子女。

②适其俗：使他管辖地方的习俗安适。另一说，顺着那里的风俗。理：治，这里指管理政事。修其理：搞好他管辖地方的政事。施：

实行。化：教化。

③苟：苟且偷安，得过且过。苟其心：抱着过得去的思想。

④迁：调动官职，古代人一般把升官叫迁。秩：官阶、品级。

⑤断：断然，确实。

⑥列侯：各个诸侯。骄盈：骄傲自满。黩（dú读）：贪污。货：钱财。事戎：从事战争。

⑦侯伯：诸侯中的首领。变其君：变换诸侯国的国君。

⑧委：任，托，把事交给人办。这是说，有治理民众较好的郡县制，而不把权力交给郡县长官，就是这种情况。

⑨这是说，有善于管理民众的官吏，而不让地方官吏行使职权，也是这种情况。

⑩理：治，这里指统治权和政治主张。这是说，郡县制不能正确地发挥作用，郡县长官不能行使他们的统治权和政治主张。

⑪侧目：斜目而视，形容愤恨不满的样子。

⑫政：政令。国：指诸侯国。制：控制。侯王：诸侯王。

⑬国人：指诸侯国的人民。病：因受害而痛苦。

⑭及夫：等到，至于。大逆不道：指诸侯王叛乱。掩捕：乘人不备而加以逮捕。迁：放逐，流放。勒兵：统率军队。夷：平定。

⑮彰：明显，显著，这里是暴露的意思，奸利：非法取利。浚（jùn俊）财：搜刮钱财。

⑯怙（hù户）势：依仗权势。刻：苛刻，侵害。无：没有人。如之何：把他怎么样。

⑰知孟舒于田叔：从田叔那里了解到孟舒的忠厚可信。据《史记·田叔传》记载，汉文帝召见汉中郡太守田叔，问他管下谁是“长者”（指所谓忠厚可信的人），田叔推荐了高祖时被免官的孟舒，文帝因此重新任命孟舒为云中郡太守。

⑱得魏尚于冯唐：从冯唐那里得知魏尚的功劳。据《史记·冯唐

传》记载，汉文帝时，魏尚曾为云中郡太守，防御匈奴入侵很有功劳。一次因为上报杀敌首级比实际杀敌首级多六颗，被文帝免官。冯唐在文帝面前为魏尚辨明功过，文帝又恢复了魏尚的官职。

⑲黄霸：字次公，汉宣帝时为颍川太守，处理事情明察仔细，晚年官至丞相，封侯。

⑳汲黯：汉武帝时，汲黯为东海郡（今山东、江苏两省交界的沿海一带）太守，为政主张“清静无为”，治理有成效，得到朝廷的赞赏。简靖：是说政简民安。

㉑拜：拜官，任命。复其位：恢复他们的官位。“其”指孟舒、魏尚。辑：安抚，治理。卧而委之以辑一方：这是说，（即使有病，让他）躺在床上，而委托他去安抚一方。这是指汲黯之事而言，汉武帝叫他做淮阳郡（今河南省淮阳县一带）太守，他以病相推，汉武帝说：淮阳官民关系不好，我要借助你的威望，你躺着去治理那个地方吧。

㉒黜（chù触）：降职或罢免。

㉓朝（zhāo招）：早晨。不道：不按正道办事。斥：斥退。受：授，任命。不法：不遵守法纪。

㉔这是说，假使汉王朝把郡县的部分也都封给诸侯王做封地。

㉕纵令：即使。其：指诸侯王。乱人：侵害人民。戚：忧愁。戚之：对诸侯王侵害人民的情况发愁没有办法。

㉖术：治理的方法。莫得而施：没有办法施行。化：道德教化。

㉗明谴：公开谴责。拜受：当面恭敬地表示接受。退：回去。这是说，公开谴责并劝导他们，他们也只是当面表示接受，转过身来又违反了。

㉘削之：削减诸侯封地。缔交：结交。合从：即“合纵”，从南到北结合起来。这里是指汉景帝用晁错的建议，削减诸侯封地，吴

楚七国诸侯联合起来反叛朝廷。

㉙周：普遍。眦（zì自）：眼眶。裂眦：眼睛瞪得眼眶都要裂开了，形容大怒的样子。勃然：因发怒而变色的样子。这是说，在各诸侯王之间普遍酝酿起来，共同怒向朝廷，气势汹汹，准备发动叛乱。

㉚瘁（cuì淬）：疾病，劳累，这里指受害。这是说，即使侥幸他们不起事，也只能削减他们一半封地，而另一半封地上的百姓还是受他们的残害。

㉛这是说，何不就把诸侯王完全废掉以保全那些百姓呢？

㉜国家：指唐朝。连置：不断地设置、任命。固：确定。

㉝制兵：控制、掌握军队。谨择守：谨慎地选择地方官吏。则理平矣：就治理好了。

㉞延：延长。这里指夏、商、周、汉，它们统治的时间都延续很久。促：短促。秦郡邑而促：是说秦实行郡县制，统治时间很短促。

㉟封爵：分封贵族爵位。这是说，魏国是继承汉朝而建立起来的，那时分封制还存在。

㊱因循不革：沿袭不改。

㊲二姓：指三国时魏的曹氏和晋的司马氏。陵替：衰落。祚（zuò作）：帝位。曹魏只传五帝四十六年而亡，司马氏的西晋只传四帝五十二年而亡。这是说，魏国的曹氏和西晋的司马氏的统治都很快就衰亡了，没听说帝位延续很久。

㊳矫：矫正。垂：将近。祀：年。大业：国家基业。弥：更加，越发。何系：有什么关系。这是说，现在唐朝改变了这种分封制，实行了郡县制，开国将近二百年了，国家的基业更加巩固，这与诸侯王难道有什么关系吗？

㊴这是说，治理商、周是圣王呀，他们都不需要改变分封制，而

我们本来就不应该再议论改变分封制而实行郡县制的事。

㊵不革者：指不改变分封制。

㊶资：凭借，利用。黜：贬斥，废除，这里是灭掉的意思。资以黜夏：是说商朝依靠归服它的诸侯们才灭掉了夏朝。

㊷不得而易：指不能改变诸侯们的地位。

㊸徇之：沿袭分封制。仍：因袭。这是说，商、周圣王是想沿袭利用这个分封制，不作大的变动，以便安定国家，形成习惯。

㊹公之大者：即"大公"，大公无私。私其力于己：大意是有私心，要叫诸侯为自己出力。卫于子孙：即借诸侯力量来保卫自己的子孙后代。

㊺这是说，秦废除分封制而实行郡县制，从制度本身来说是大公无私的。

㊻情：动机。畜：畜养，这里指臣服。这是说，从他的动机方面说，则是出于私心，这私心就是皇帝想要巩固自己的权威，想要使天下的人都臣服于自己的统治。

㊼公天下：以天下为公。"公"，不是人民的公，而是地主阶级的公。这里是指废除诸侯、卿大夫的世袭制，向地主阶级开放政权。

㊽理安：治理得安定。得人者：得到人民拥护。

㊾继世：一代一代地世袭。这是说，现在一些人所推崇的那种分封制，是世代相传地进行统治。

㊿人：民。理：治。生人之理乱：指老百姓得到太平还是遭遇祸乱。

51社稷：指国家。一：统一。视听：看到的和听到的，这里指人们的认识。这是说，诸侯王想要巩固自己的侯国，统一百姓的思想。

52世大夫：诸侯国内的大夫都是世袭的，所以称为世大夫。禄邑：

分封给世大夫的封地。封略：疆界，这里指国土。这里与上两句的意思是说，即使有的诸侯国的国君想做有利于封国的事，要统一人们的思想，但又有一块块世袭大夫世代享用的封地占完了他的封国。

⑤③这是说，即使圣贤生在那个时候，也无法为天下建功立业，这种恶果就是分封制所造成的。

⑤④固：通“故”。

【简析】

《封建论》全文可分三段。第一段，从“天地果无初乎”至“故封建非圣人之意也，势也。”这段主要论述了“势”是人类历史发展的动因。对此柳宗元是从分封制产生讲起的。他认为，分封制不是自古以来就有，而是从尧、舜、禹、汤、文、武这些古圣人当政时才有的。分封制经历过古代许多圣王，但谁也没能废除它，并不是他们不想废除它，而是客观形势不允许。这是说，分封制的产生既不是天命、神意所使之，也不是由帝王、圣人的主观意志所支配，它是社会历史发展趋势决定的，它的产生有着固有的必然性（“势”）。他又认为，这种必然性是从人类原始阶段发展来的，没有人类的原始阶段，就不会产生以后的分封制。这说明在柳宗元看来，人并不是先天就是万物之灵，人类也有一个原始的蒙昧阶段。他还对这个阶段的社会状况作了描绘。

柳宗元说，人类在原始阶段与野兽相接近，被动地依赖外物来维持生存。人们为了求得生存，必须争夺有限的食物，因此经常发生纠纷。在争执不已的情况下，就要有能“断曲直”的人出来管这些事，因而“君长刑政”就产生了。后来

由于“近者聚而为群”，斗争的规模更大了，便产生了武力和政事。随着武力的发展，优胜者层层出现，又产生了诸侯、方伯、连帅、天子，建立了“自天子至于里胥”的一整套世代相袭的分封等级制度，形成了国家。

从柳宗元所描述的人类由原始阶段发展到分封制的过程，说明他已认识到人类历史是一个由低到高、由蒙昧到文明的长期自然发展过程。这一思想是很精辟的。他还认识到人类历史发展的动因，不是“天意”或“圣人之意”，而是人类在求生存中所产生的“假物”能力和相互之“争”，这也就是他所说的“势”。这是他力图从人和自然及人与人的斗争这些客观矛盾中去探求社会历史发展的原因和国家的起源，从物质生活需要来解释历史的进步。这是朴素唯物主义的辩证法思想。他否认了君权神授，否认了国家是由圣人秉承“天意”而创立的，这也是十分宝贵的无神论见解。

第二段，从“夫尧、舜、禹、汤之事远矣”至“固不可革也”。在这段，他以历史事实论证了分封制被郡县制所取代，也是客观之“势”所决定的。分封制产生以后，经历了尧、舜、禹、汤各圣王，到了周初，这种制度仍然存在，并曾起过积极的作用。但分封制随着社会的发展不断暴露出问题，究其原因是由于它酿成诸侯势力强大，“末大不掉”，破坏了国家统一，导致了东周灭亡。秦始皇统一全国后，废分封，立郡县，从而建立起中央集权的封建帝国，形成了空前强大的局面。后来秦朝又走向灭亡，其原因是秦朝统治者对人民残酷奴役剥削，激起了人民的反抗，并不在于郡县制。汉王朝建立后，又部分地恢复分封制，结果造成中央集权衰弱不振，诸

侯王叛乱。后来由于谋臣献策，分散诸侯王的封地，削弱他们的势力，才使他们无力反叛，安于自守，政治局面才稳定下来。唐朝兴起后，去分封，制州邑，这是它做得适宜的地方，然而还经常出现藩镇叛乱，其过错不在州县制，而在于藩镇拥有兵权，因此州县的设置是不可改变的。柳宗元利用以上历史事实，无可辩驳地证明了郡县制取代分封制是历史发展的必然趋势。

第三段，从“或者曰”至“非圣人之意也，势也”。在本段，柳宗元对攻击郡县制，维护分封制的种种谬论进行了批驳。在批驳中阐述了加强中央集权，任贤使能，赏功罚罪等政治主张，揭示了国家的政治制度和政令政策的辩证统一关系。同时，从批驳中还可看出柳宗元意识到了历史发展的客观必然趋势和参与历史活动的个别人物的主观愿望之间是有矛盾的。他指出，秦始皇之所以变分封为郡县，从他的主观愿望来说，是出于树立个人权威和统治所有臣民的私心，而从郡县制本身来说是大公的，它扩大了地主阶级贤能之士参与政权的机会和人数，有利于国家的集权统一。这一客观效果秦始皇事先并没有料到，由于他顺应了历史发展之“势”，就开创了“公天下之端”，做出了一番大事业。柳宗元高度评价了秦始皇冲破奴隶制社会以宗法血缘关系维持统治的历史功绩。这反映了当时地主阶级争取政治地位，推行革新路线的强烈愿望，也是柳宗元历史观超过前人的地方。

总观上述各段内容，《封建论》的中心命题是：“封建非圣人之意也，势也。”围绕这一核心思想，柳宗元明确地用“势”范畴来解释社会历史的发生、发展，阐述政治制度的更

替、变化，是由不依天神和圣人意志为转移的客观之“势”决定的。这个“势”是一种巨大的历史力量，它不仅决定着一定社会政治制度的产生和形成，而且决定着这种制度的衰落和解体。这是一种无神论的历史观。但是，柳宗元只能用暴力、道德及“圣人之意”来解释分封制产生及被郡县制所取代的历史发展必然趋势，他不懂得，也不可能懂得决定社会发展的决定因素是社会生产力，更不可能用阶级斗争学说来解释国家起源。所以他所说的“势”，只是一种笼统的发展趋势，是一个没有自觉明确说明经济关系和阶级关系的抽象必然性。因此，他的历史观最终还是唯心主义的。

刘禹锡：天 论

【作者及作品简介】

《天论》作者刘禹锡（773—819），字梦得，生于河南省洛阳，原籍中山（今河北省定县），“世为儒而士”。刘禹锡“精于古文，善五言诗”，是唐代著名的文学家和唯物主义哲学家。

刘禹锡是柳宗元志同道合的好朋友，人称“柳刘”。唐德宗贞元年间同柳宗元同科进士及弟，后又同登博学鸿词科，同为监察御史里行，同受到王叔文的器重，成为王叔文政治集团的骨干。革新失败后，他们又同时被贬，刘禹锡被贬为朗州司马。十年后，改贬为播州刺史，经宰相裴度说情，改为连州刺史，后又经裴度多次推荐，被召入朝，任主客郎中，集贤殿学士，后又出为苏州、汝州、同州刺史。直到老年，他的官职最高升到太子宾客，故世称“刘宾客”。

在刘禹锡所处的唐中叶，在哲学战线上唯物主义与唯心主义，无神论和有神论两种世界观斗争的一个中心问题是天人关系问题。韩愈认为天有意志，能赏罚。柳宗元写了《天说》，对韩愈进行了批判。但《天说》写得比较简略，刘禹锡认为它没有把天人关系问题讲透彻。他为了“极柳子之辩”，“尽天人之际”，写了《天论》，对《天说》作了补充和发挥。

《天论》收在《刘宾客集》，又叫《刘梦得集》，有清《四部丛刊》本。上海古籍出版社 1989 年出版了《刘禹锡集笺证》。中华书局 1990 年出版了《刘禹锡集》。这里选文依据畿辅丛书本《刘宾客文集》。

上

【原文】

世之言天者二道焉[1]。拘于昭昭者[2]，则曰："天与人实影响，祸必以罪降，福必以善徕[3]，穷厄而呼必可闻[4]，隐痛而祈必可答，如有物的然以宰者[5]。"故阴骘之说胜焉[6]。泥于冥冥者[7]，则曰："天与人实相异：霆震于畜木[8]，未尝在罪；春滋乎堇、荼[9]，未尝择善。跖蹻焉而遂[10]，孔颜焉而厄[11]，是茫乎无有宰者[12]。"故自然之说胜焉。余之友河东解人柳子厚作《天说》以折韩退之之言，文信美矣[13]，盖有激而云，非所以尽天人之际[14]。故余作《天论》以极其辩云[15]。

大凡入形器者[16]，皆有能有不能。天，有形之大者也；人，动物之尤者也[17]。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天与人交相胜耳[18]。其说曰：天之道在生植，其用在强弱[19]；人之道在法制，其用在是非[20]。阳而阜生，阴而肃杀[21]；水火伤物，

木坚余利；壮而武健，老而耗蓺[22]；气雄相君，力雄相长[23]：天之能也。阳而蓺树，阴而揫敛[24]；防害用濡，禁焚用洒[25]；斩材窾坚，液矿硎铓[26]；义制强讦[27]，礼分长幼；右贤尚功，建极闲邪[28]：人之能也。

人能胜乎天者，法也。法大行，则是为公是，非为公非，天下之人蹈道必赏[29]，违善必罚。当其赏，虽三旌之贵，万钟之禄，处之咸曰宜[30]。何也？为善而然也。当其罚，虽族属之夷[31]，刀锯之惨，处之咸曰宜。何也？为恶而然也。故其人曰："天何预乃人事耶[32]？唯告虔报本[33]，肆类授时之礼[34]，曰天而已矣。福兮可以善取，祸兮可以恶召，奚预乎天耶？"法小弛则是非驳[35]，赏不必尽善，罚不必尽恶。或贤而尊显，时以不肖参焉；或过而僇辱，时以不辜参焉[36]。故其人曰："彼宜然而然，理也；彼不当然而固然，岂理邪？天也。福或可以诈取，而祸或可以苟免。"人道驳，故天命之说亦驳焉。法大弛，则是非易位，赏恒在佞[37]，而罚恒在直，义不足以制其强，刑不足以胜其非，人之能胜天之实尽丧矣[38]。夫实已丧而名徒存，彼昧者方挈挈然提无实之名[39]，欲抗乎言天者，斯数穷矣[40]。故曰：天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。法大行，则其人曰："天何预人邪？我蹈道而已。"法大弛，则其人曰："道竟何为邪？任人而

已。”法小驰，则天人之论驳焉。今以一己之穷通而欲质天之有无，惑矣[41]！余曰：天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。生乎治者人道明，咸知其所自[42]；故德与怨不归乎天。生乎乱者人道昧，不可知，故由人者举归乎天[43]。非天预乎人尔。

【注释】

①二道：两种说法或主张。

②昭昭：明白，等于说天理昭彰。这句是指主张天有意志的人。

③响：回声。影响：指影和形、响和声的关系。天与人实影响：是说天与人的关系确实如影随形、响应声一样。以：因为，凭借。徕：即来。

④厄（è恶）：困穷，苦难。呼：指呼天。

⑤的然：的确。宰：主宰。

⑥骘（zhì质）：安定。阴骘：意思是上天暗中安定人民。

⑦泥：拘泥。冥冥：暗昧无知。这句是指坚持天是无意识的人。

⑧霆：雷霆。

⑨堇（jǐn仅）：一种有毒、味苦的草。荼（tú途）：苦菜。

⑩跖（zhí直）：柳下跖。蹻：庄蹻。他们都是古代传说中的大盗，故柳下跖又称盗跖。遂：遂其生，指长寿而善终。

⑪孔颜：孔丘与颜回。他们都是古代儒家所谓的圣人。厄：灾难。

⑫茫乎：茫然无知。

⑬解：（xiè谢）：解县。河东解：河东解县，即今山西永济县。柳子厚：即柳宗元，子厚是他的字。折：折服，驳倒。韩退之：即韩愈，退之是他的字。信：诚，的确。

⑭有激而云：心有所愤激而说出的。非所以尽天人之际：并不是要详细论述天和人之间的关系。

⑮以极其辩：以便透彻论述这个问题。云：句末助词。

⑯这是说，大概属于有形体的器物。

⑰尤：优异。这是说，人是动物中最优秀的。

⑱天与人交相胜：天可以胜过人，人也可以胜过天。

⑲用：作用，表现。强弱：这里指由弱到强、由强到弱的新陈代谢变化过程和优胜劣败的现象。

⑳这是说，人类社会的规律在于实行法制，社会的是非、治乱都是由于法制实行或松弛所造成的。

㉑阳：指春夏。阜生：生长。阴：指秋冬。肃杀：凋落，衰亡。

㉒耗：衰退。眊（mào冒）：目不明。

㉓君、长：首领。这是说，气势雄伟和体力强壮的成为首领。这里指生物界在生存竞争中强者称雄的自然现象。

㉔蓺：同“艺”。蓺树：种植。揫（jiū揪）：收敛，收藏。

㉕防害：指防止旱灾。濡（rú如）：浸湿，引申为河水。禁焚：扑灭火灾。洒：原作“酒”，依文义改。洒：浇水。

㉖窾（kuǎn款）：挖空。窾坚：指挖空坚实的东西。液矿：使矿物化为液体。硎（xíng刑）：磨刀石。铓：刀锋。这是说，砍伐木材加工成各种器物，熔炼矿石磨砺成金属器具。

㉗强：强暴。讦（jié结）：本义是揭发别人的阴私，这里强讦并用，疑为强悍之意。义制强讦：用道义来制裁强悍的人。

㉘右贤：尊重贤能之人。尚功：奖尚有功绩的人。建极：建立处事接物的准则。闲邪：防禁邪恶。

㉙是为公是，非为公非：是说是非的标准是由社会公认的。蹈：遵循。道：指理想化的封建政治道德规范。

㉚三旌（jīng京）：三公，这里泛指高级官员。钟：古代度量单位。

万钟：指厚禄。

㉛夷：灭。族属之夷：指灭三族九族之刑。

㉜预：干预。乃：同“汝”，你。

㉝虔（qián 前）：诚敬。本：根本，这里指天。告虔报本：都是指祭天。

㉞肆：遂。类：摄位之事。肆类：遂以摄位之事告天。授时：掌天时的官把天时告诉人民。

㉟是非驳：是非混乱不一。

㊱参：参与，加入。僇（lù路）：同“戮”，刑杀。

㊲佞（nìng 宁）：巧言谄媚。

㊳实：根据和实质。

㊴挈挈（qiè切）：独特的样子，此义为孤伶伶的样子。

㊵数穷：本领用尽。

㊶质：问。这是说，现在只凭个人的成败得失就想据以评断天命的有无，那当然搞不清楚。

㊷咸知其所自：都知道祸福的原因。

㊸举：全，都。

中

【原文】

或曰：子之言天与人交相胜，其理微，庸使户晓，盍取诸譬焉[1]。刘子曰：若知旅乎？夫旅者，群适乎莽苍[2]，求休乎茂木，饮乎水泉，必强有力者先焉；否则虽圣且贤莫能竞也。斯非天胜乎[3]？群次乎邑郛[4]，

求荫于华榱[5]，饱于饩牢[6]，必圣且贤者先焉；否则虽强有力莫能竞也[7]，斯非人胜乎？苟道乎虞、芮[8]，虽莽苍犹郛邑然；苟由乎匡、宋[9]，虽郛邑犹莽苍然。是一日之途，天与人交相胜矣。吾固曰：是非存焉，虽在野，人理胜也；是非亡焉，虽在邦，天理胜也[10]。然则天非务胜乎人者也[11]。何哉？人不幸则归乎天也。人诚务胜乎天者也。何哉？天无私，故人可务乎胜也。吾于一日之途而明乎天人，取诸近也已[12]。

或者曰：若是，则天之不相乎人也信矣[13]，古之人曷引天为[14]？答曰：若知操舟乎？夫舟行乎潍、淄、伊、洛者[15]，疾徐存乎人，次舍存乎人[16]。风之怒号，不能鼓为涛也；流之泝洄，不能峭为魁也[17]。适有迅而安，亦人也；适有覆而胶[18]，亦人也。舟中之人未尝有言天者，何哉？理明故也。彼行乎江、汉、淮、海者，疾徐不可得而知也，次舍不可得而必也[19]。鸣条之风可以沃日，车盖之云可以见怪[20]。恬然济[21]，亦天也；黯然沉，亦天也；阽危而仅存[22]，亦天也。舟中之人未尝有不言天者，何哉？理昧故也。

问者曰：吾见其骈焉而济者[23]，风水等耳，而有沉有不沉，非天曷司欤[24]？答曰：水与舟，二物也。夫物之合并，必有数存乎其间焉[25]。数存，然后势形乎其间焉[26]。一以沉，一以济，适当其数，乘其势耳[27]。

彼势之附乎物而生，犹影响也[28]。本乎徐者其势缓，故人得以晓也；本乎疾者其势遽[29]，故难得以晓也。彼江海之覆，犹伊、淄之覆也。势有疾徐，故有不晓尔。

问者曰：子之言数存而势生，非天也；天果狭于势耶[30]？答曰：天形恒圆而色恒青，周回可以度得[31]，昼夜可以表候[32]，非数之存乎？恒高而不卑，恒动而不已，非势之乘乎？今夫苍苍然者，一受其形于高大，而不能自还于卑小；一乘其势于动用，而不能自休于俄顷[33]。又恶能逃乎数而越乎势耶？吾固曰：万物之所以为无穷者，交相胜而已矣，还相用而已矣。天与人，万物之尤者尔。

问者曰：天果以有形而不能逃乎数？彼无形者，子安所寓其数邪[34]？答曰：若所谓无形者，非空乎？空者，形之希微者也[35]，为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物而后形焉[36]。今为室庐，而高厚之形藏乎内也；为器用，而规矩之形起乎内也。音之作也有大小，而响不能逾[37]；表之立也有曲直，而影不能逾[38]。非空之数欤？夫目之视，非能有光也，必因乎日月火炎而后光存焉[39]。所谓晦为幽者，目有所不能烛耳[40]。彼狸猩犬鼠之目[41]，庸谓晦为幽邪[42]？吾固曰：以目而视，得形之粗者也；以智而视，得形之微者也[43]。乌有天地之内有无形者耶[44]？古所谓无形，盖

无常形尔[45]，必因物而后见尔。乌能逃乎数邪？

【注释】

①理微：指天与人交相胜的道理很深奥，不易理解。庸：用。庸使户晓：为使家家户户懂得。盍：何不。取诸譬：用比喻来说明。

②若：你。莽苍：郊野。

③天胜：刘禹锡认为人的身体坚强有力是天生的，因此说是天胜。圣且贤是礼义教育的结果，因此下文说是人胜。

④次：停留。邑郛（fú伏）：城郭。

⑤华榱（cuī催）：彩画的屋椽，意指华美的房屋。

⑥饩（xì系）牢：牲畜，指牛羊猪。

⑦“虽”字依上文及文义补。

⑧道：经过。虞、芮（ruì瑞）：都是殷末的两个小国，因受周文王的影响，变为互相谦让，被看作有礼让的国度。事见《史记·周本纪》。

⑨匡、宋：都是春秋时国名，孔子被围于匡，被逐于宋。这两国都被看作没有礼义的国度。

⑩人理：就是“人之道在是非”，即封建社会的规范。天理：就是“天道”，即生存竞争弱肉强食的自然现象。

⑪务：必须，一定。天非务胜乎人：天不是有意识的一定要胜过人。

⑫明乎天人：说明天和人的关系。取诸近：这是打个浅近的比喻。

⑬相：应当作“预”，干预。

⑭曷引天为：为什么要援引天呢？

⑮潍、淄、伊、洛：这是四条小河的名称，潍河、淄河在山东，伊河、洛水在河南。

⑯次：停留。舍：同“捨”，离开。
⑰泝洄（sù huí 溯回）：逆流。魁：小的山丘，这里指水峰。
⑱胶：船只搁浅。
⑲必：断定。
⑳鸣条之风：指只能吹动枝摇草动的小风。可以：可能。沃日：大风雨隐没了太阳。车盖之云：指天气晴朗时的小片彩云。见怪：发生怪异、变化，将下大雨。
㉑恬然济：安然地渡过。
㉒阽（diàn 店）危：临近危险。仅有：幸存。
㉓骈（pián 胼）：连接，并列。骈焉而济：两船并行渡河。
㉔非天曷司：不是天那是什么主使呢？
㉕数：既指事物交互作用所形成的数量界限，也指事物运动变化的规律。
㉖势：事物运动的必然趋势。
㉗适当其数：这恰好符合它们各自的客观规律。乘其势耳：趁着各自的必然趋势而发展。
㉘这是说，发展趋势是随着事物而产生的，就如同影随形体，回响随声音一样。
㉙遽（jù 距）：急迫。
㉚狭：狭窄，指限制，制约。
㉛周回：指天体运转的周期。
㉜表：古代通过测量日影来计算时间的仪器。候：计算单位，古代五天为一候。这里作动词用，测量。表候：用仪器测量。
㉝动用：运行。俄顷：时间短促。
㉞安所寓其数：怎样使数居于其中。
㉟这是说，空间并不是虚无，它是有形的物质存在，只不过其形很细微、稀薄。

㊱体：指空间的形体。为体也不妨乎物：是说所谓"无形"的空，就其体来说，虽然看不见，但并不影响它本身就是一种"形之稀微"的物。有：指有形之物。必依于物而后形：是说空间必须依赖具体事物而呈现出一定的形状。

㊲响不能逾：回声的大小不能超过原发出的声音。

㊳这是说，影的曲直不能和表的曲直不同。

㊴焱（yàn彦）：火花。

㊵烛：察见。

㊶狸：猫。猩：应当作"狌"，黄鼬。狸、狌、犬、鼠都能夜间见物。

㊷庸谓：岂认为。晦：指黑夜。幽：暗。

㊸这是说，眼只能看见宏观的物质，理智才能认识微观物质。

㊹乌：哪，怎么。

㊺无常形：无固定的形体。

下

【原文】

或曰：古之言天之历象，有宣夜、浑天、周髀之书[①]，言天之高远卓诡，有邹子[②]。今子之言有自乎[③]？答曰：吾非斯人之徒也。大凡入乎数者，由小而推大必合；由人而推天亦合。以理揆之，万物一贯也[④]。今夫人之有颜目耳鼻齿毛颐口，百骸之粹美者也[⑤]，然而其本在乎肾肠心腑。天之有三光悬寓[⑥]，万象之神

明者也，然而其本在乎山川五行。浊为清母，重为轻始[7]。两仪既位，还相为庸[8]。嘘为雨露，噫为雷风，乘气而生，群分汇从[9]。植类曰生，动类曰虫。倮虫之长[10]，为智最大，能执人理，与天交胜。用天之利，立人之纪。纪纲或坏，复归其始。尧舜之书，首曰“稽古”[11]，不曰稽天；幽厉之诗，首曰“上帝”[12]，不言人事。在舜之庭，元凯举焉[13]；曰“舜用之”，不曰天授；在殷高宗，袭乱而兴，心知说贤[14]，乃曰“帝赉”[15]。尧民之余，难以神诬；商俗已讹，引天而敺[16]。由是而言，天预人乎？

【注释】

①汉代关于天体的学说有三种：宣夜，浑天，盖天。宣夜说讲天无形质，只是大气。浑天说讲天体浑然如鸟卵。盖天说见于《周髀算经》，讲天如覆盖。

②卓诡：高远奇异，意思是高远难测。邹子：邹衍，战国时齐人，阴阳家的著名代表，事见《史记·孟荀列传》。

③自：来由。

④揆：度量，推论。万物一贯：万物都有数贯串，即万物都有共性，那就是规律性。

⑤颐：下颔。粹美：纯美。

⑥三光：日、月、星。悬：挂。寓：同“宇”。

⑦浊：指重浊之气，下凝结为地。清：指轻清之气，上浮升为天。刘禹锡强调重浊之气是轻清之气的始母，即高大的天，原本于卑下的地。

⑧两仪：指天地。既位：既已定位。庸：用。还相为庸：就互相作用。

⑨嘘：慢而轻地吐气。噫：快而有力地呼气。嘘、噫，指天地间阴阳二气的运动。这是说阴阳二气缓慢运动形成雨露，剧烈运动形成雷风。汇从：类聚。

⑩倮：同“裸”。倮虫：古代对无羽毛、无鳞甲的动物的总称。倮虫之长：指人类。

⑪稽古：考察古代历史。语本《尚书·尧典》：“曰若稽古帝尧。”

⑫幽厉之诗：指《诗经》《小雅》《大雅》中讽刺周幽王、周厉王的诗，诗中有“上帝板板”一类的诗句。

⑬舜之庭：舜当政。元凯：泛指才德之士。古代有八元八恺之说，见《左传》文公十八年。

⑭说（yuè悦）：指傅说。殷高宗梦见良臣傅说，绘其象，使百官访求，得之于傅岩，用他为相。事见《史记·殷本纪》。

⑮赉（lài 籁）：赐予。

⑯敺：同“驱”。这是说，尧讲德治，所以对人民不讲天命，商俗信鬼神，所以用天命来驱使人民。

【简析】

《天论》分上、中、下三篇。上篇首先把先秦以来关于天的各种说法概括为“二道”：一是“阴骘之说”，一是“自然之说”，在自然观上划清了唯物与唯心、无神和有神的界限，批判了“阴骘之说”，表明刘禹锡所论述天人之际，是以“自然之说”为基础的。

其次，区分了天之能与人之能，提出了“天与人交相胜”的著名命题。刘禹锡认为，天和人各有自己的职能，天

之能是遵循其固有规律“生万物”，而并不干预人事的治乱；人之能是运用其特殊能力“治万物”，而不能改变自然的规律。但是它们又不是截然分离，而是交互作用的。天之能为人之能提供了客观条件，但不能代替人之能。人之能有遵循客观规律，用天之利，防天之害，与天交胜的主观能动性，这种能动性不仅能改造自然，而且能改造社会。总之，天之能与人之能既有区别，又有联系，天人之间存在着对立统一的关系。这一思想是积极而深刻的，它一方面批判了天人感应的神学目的论，另一方面又强调了人的自觉能动性。这是对荀子“明于天人之分”、“制天命而用之”思想的继承和发展。

再次，从社会政治关系中分析了天命论产生的原因。刘禹锡认为，“人之能胜天之实”在于人能组织社会，实行法治，法制废弛正是天命思想产生的社会根源。他把社会治乱分为三种情况：㈠“法大行”时，有社会公认的是非标准，赏罚分明，人们能够掌握自己的命运，就不相信有什么异己力量在支配，无神论思想因而兴起。㈡“法小弛”时，是非不清，法制混乱。当人们对该赏反而受罚、该罚反而受赏等不合理现象无法解释时，天命论思想就有了一定的市场。㈢“法大弛”时，由于是非颠倒，坏人受赏，好人受罚，人们依靠自己的努力而不能掌握自己的命运，于是就只能听天由命，因此有神论思想就必然滋长蔓延。

刘禹锡把宗教信仰问题归结为社会政治的好坏，看出了上天的神权得势正是地上的强权得势的反映，这在当时是一种相当深刻的认识。这里不仅揭示了有神论产生的社会根源，而且深入到了对封建特权统治的批判。他的这种无神论的认

识路线和批判锋芒，既反映了地主阶级中下层反对官僚贵族集团的政治斗争的要求，又是对于天人关系问题的唯物主义无神论思想的新发展，在中国哲学史上取得突出的成就。当然，他还不能分析出天命论产生的阶级根源，这是他的阶级地位和时代局限所决定的。

在上篇，刘禹锡正面讲明了“天与人交相胜”的道理，在中篇，对这一深奥之理，通过举例又作了进一步阐发。

第一，他以旅行为例，区别了“天理”与“人理”：自然规律就是“天理”；社会生活准则就是“人理”。人具有“力”和“理”两个方面，“力”是自然性强弱的作用，属于“天”；“理”即是“圣且贤”的力量。“圣且贤”的力量是真正的“人胜”特有的依据，只有依靠“圣且贤”者实行法治，才能是非分明，社会秩序稳定，这也就体现了人胜天。天并不是有意识地力求胜过人，是人们在对某些事情不能主宰时，往往把它归于天命。天是没有意识的，人努力就可胜过它。这些思想在中国思想史上具有深刻的意义。

第二，他以“操舟”为例，分析了天命论产生的认识论根源。他认为，理明，人们能主宰自己命运时则信人。理昧，人们无法掌握自己命运时则信天。在此，他提出了“天与人交相胜，还相用”的重要命题，其涵义是：天与人之间是在“交相胜”的矛盾对立中“还相用”，彼此互相依存，互相制约，互相作用，互相转化，从而使万物之变遂至于“无穷”。这是对立统一的辩证观点，是对荀子天人相分思想的深化。他还用“数”与“势”两范畴来揭示事物间交相胜、还相用过程中的内在的必然联系。就行舟来说，水有一定的浮力，舟

行于水上，合乎一定的“数”，就能安全航行，违反一定的“数”、“势”必沉舟。舟是沉，还是济，只与人们认识、掌握客观的“数”、“势”有关、与天没有关系。

第三，以有形之天与无形之空为例，阐述了“数”，“势”的普遍性及“空”的物质性。刘禹锡认为，天是有形之物，必有“数”、“势”。天运转的周期可以用度数计算，昼夜的长短可以用仪器测量，这就表明了天的“数”。天是高大的而不能卑小，天是运动的而不能停息，这就表明了天的“势”。由此可知，天及万物都不能“逃乎数”，也不能“越乎势”，它们都有其客观的运动规律和发展趋势，受着物质本身固有规律的制约。有形的事物如此，“无形”和“空”也如此。所谓“无形”，也就是所谓“空”，它是没有固定的形态，不是绝对空无，而是“形之希微者也”。所以“无形”与“空”，都是客观地存在的物。他举例说，房子“高厚之形”的空间，是依赖于房屋这种形体之物而存在的。器皿的“规矩之形”的空间，是依赖于器皿这种有形体之物而存在的。这实际是对空间和物质不可分割性的卓越猜测。他还从体用角度，说明“空”就其体而言，它是物质存在的一种形式，而不是虚无。就其用来说，“空”总是依附其他有形物体而显示出来。刘禹锡对“空”所作的这些唯物主义解释，有力地批判了玄学和佛学的空无本体论。

在下篇，刘禹锡从“数势之理”，“由小推大”，“由人推天”，推论出天与人的统一性就在于物质性。他认为，天地万物及人类社会，是一个生长发展的自然过程。天空中虽有高悬着万物中最神妙的日月星辰，但它决不是神物，它和地一

样，同属于物质。人也是自然的产物，人类社会就是由人制定和掌握法制向自然作斗争而形成的，从根本上说，它也统一于物质自然界，天与人都以元气为本。刘禹锡通过论证天与人的统一性，否定了天的神秘性，肯定了人必定能胜天。他还强调人的主观能动作用，认为作为“倮虫之长”的人，智慧最高，“能执人理，与天交胜，用天之利，立人之纪”，从而在天人关系问题上，进一步丰富了辩证法思想。

总观《天论》三篇，其核心思想是“天与人交相胜，还相用”。围绕这一学说，刘禹锡从理论到实际，从现象到本质，从偶然到必然，从有形到无形等不同角度，揭示了世界是物质的，万物是相互联系的，这些联系又是有规律的。天与人不仅相分，而且相合，既互有优胜，又互相作用，从而把先秦、两汉以来关于天人相合和天人相分的正反两方面的哲学命题与学说辩证地统一起来，完成了他自定的“尽天人之际”的历史任务，使天人关系这个中国哲学的基本问题的认识达到了划时代的新水平。

周敦颐：太极图说

【作者及作品简介】

《太极图说》的作者周敦颐（1017—1073），原名敦实，字茂叔，北宋道州营道（今湖南省道县）人。晚年在庐山莲花峰下建濂溪书堂讲学，世称濂溪先生。他是北宋时期重要的哲学家，是宋明礼学的开创者，其学被称为“濂学”。

周敦颐幼年丧父，曾得到舅父、龙图阁直学士郑向的抚养和栽培。20岁入仕，历任县主簿、县令、州判官、州通判，最高做到知州军，但为时不到半年。他做了30多年地方官，并未显达，较长时间从事刑狱工作，作风果断、泼辣。墓碑上的碑文说他“屠奸剪弊，如快刀健斧，落手无留”。他在从政之余，还传道授业，程颢、程颐曾拜他为师。

周敦颐能开创理学是有其社会原因的。北宋王朝建立后，经过十多年的统一战争，结束了晚唐以来近百年的分裂割据局面，封建生产关系得到一定程度的调整，出现了社会相对稳定、经济逐步发展的有利形势，农业生产和科学技术有较大发展，工商业经济出现了繁荣景象。但是，宋王朝一建立，就陷入“积贫积弱”的局面。大地主、大官僚随意兼并上地，加重了农民的赋税、徭役负担，因此农民不断起义，并提出“均贫富”的口号。宋王朝还经常遭到辽和西夏的武装侵扰。

在这种阶级矛盾和民族矛盾很尖锐的情况下，如何维护国家的统一和长治久安，就成为封建统治阶级思想家们应该研究的问题。为了解决当时已经很尖锐的社会矛盾，为了封建制度的根本利益，北宋初、中期，出现了一股社会改革的思潮，王安石就是改革派的代表。当时的统治者为了加强思想统治，提倡“儒术”以取代佛教思想的统治地位。在这种历史背景下，产生了理学，涌现出一批如周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍等理论家，通常把他们称为“北宋五子”。他们从不同角度探讨所谓“天地万物之源”，“道德性命之源”以及“天人之际”等哲学根本问题。他们主要以儒家六经为根据，建立自己的理论体系，重新恢复儒家权威，以对抗佛教思辨哲学。同时，又不同程度地吸收、融合了佛、道思想。周敦颐就是依据《易传》、《中庸》和韩愈《原道》世界观，接受道教、佛教的某些思想，又从陈抟那里吸收了太极图式说，并给予新的解释，从而建立起以孔、孟正统思想为主的客观唯心主义本体论。

周敦颐的哲学著作主要有《太极图说》和《通书》，都保存在《周子全书》（又名《周濂溪集》）中。中华书局1990年出版了《周敦颐集》，收在《理学丛书》中。这些著作体现了周敦颐的宇宙论和人道观，在宋明理学的开创和发展过程中具有重要价值。这里的选文，依据《周濂溪集》，商务印书馆本。

【原文】

无极而太极[①]。太极动而生阳，动极而静，静而

生阴，静极复动。一动一静，互为其根[2]；分阴分阳，两仪立焉[3]。阳变阴合，而生水火木金土，五气顺布，四时行焉[4]。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也[5]。

五行之生也，各一其性[6]。无极之真，二五之精，妙合而凝[7]。“乾道成男，坤道成女。”[8]二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。

唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分[9]，万事出矣。圣人定之以中正仁义［自注：圣人之道，仁义中正而已矣］，而主静［自注：无欲故静］，立人极焉[10]。

故圣人“与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”[11]，君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”[12]又曰：“原始反终，故知死生之说。”[13]大哉易也，斯其至矣！

【注释】

①清初毛奇龄据《宋史》实录所记，指出这句应为“自无极而为太极”。无极：指虚无实体。太极：指混沌未分的元气。

②根：根基。互为其根：动和静互相依存。

③两仪：指天地。

④阳变阴合：阳气主施，能变动，故称“阳变”；阴气主受，与阳

气配合，故说“阴合”。五：指水、火、木、金、土五行。五气：五行之气。四时：指春、夏、秋、冬四季。

⑤一：统一或归一之义。这几句是对上文从无极到五气的生成过程的小结，表示为万物的形成准备了各种条件。

⑥各一其性：五行各自都有自己的素质和特性。

⑦真：指“无极”的本性，即阴静。二：指阴阳。五：指五行。精：微妙精粹的东西。凝：凝聚。

⑧语见《周易·系辞上》。乾：指乾卦，象征天、日等阳性事物及男人。坤：指坤卦，象征地、月等阴性事物及女人。道：阴阳变化的规律。

⑨五性：指善、恶、刚、柔、中五种人性。

⑩主静：以“无欲”为指导。人极：做人的最高标准。

⑪语见《周易·乾卦·文言》。与：偕。德：化育万物叫做德。明：照临四方叫做明。序：次序。鬼：归。神：伸。鬼神：阴阳二气往来屈伸而生成万物就成为鬼神。

⑫语见《周易·说卦》。立：两相对的意思。道：一阴一阳的对立统一，它普遍存在于天地人，即整个自然界和人类社会，但有不同的表现形态。

⑬语见《周易·系辞上》。原：察。反：求。这句是说，考察万物的开始，究求万物的终归，所以便知道生死之说不外乎阴阳二气变化的一合一离。生是阴阳之气的聚合，死是阴阳之气的离散。

【简析】

周敦颐的《太极图说》，全文分为三段。第一段，从“无极而太极”至“万物生生而变化无穷焉”，讲的是万物化生、宇宙形成的过程。第二段，从“惟人也得其秀而最灵”至

“立人极焉”，是讲人类的特点及其修养方法，即人性论和伦理观问题。人类是万物的一部分，故这里也包括第一段万物化生的内容。第三段引《周易》的话来总结全文。三段的内容是有内在联系的，不可截然分开来理解。

周敦颐融合《周易》、《老子》的思想，阐明了宇宙的基本变化法则，描述了一幅系统而完整的宇宙形成模式。此模式是以无极为最高本体。无极是虚无实体，既无阴阳的对立，也无动静交替的运动，也就是任何物质都不存在。这是宇宙形成的第一阶段。第二阶段是太极阶段，太极是由无极产生的原初物质元气，由于元气自身的运动和静止，分化出阴阳二气，轻清的阳气上升而成为天，重浊的阴气下降而成为地。第三阶段是五行阶段，存在于天地之间的阴阳二气相互作用，生成五行之气，二五之精凝聚在一起，成为万物形成的物质材料，同时又禀有无极之性，构成万物的共同本性。第四阶段是万物形成阶段，即雄性的和雌性的两类物体相互交感，产生了万物及人类。

以上四个阶段是从本体推到现象，即无极→太极→阴阳二气→五行之气→万物和人类。他又从现象推到本体：“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”即万物→五行→阴阳→太极→无极。通过这两推法来说明世界的多样性和统一性，最后统一在非物质性的无极上。这一思想是来源于《老子》的“有生于无”（第四十章）。但从太极元气产生阴阳二气，阴阳二气产生五行、万物及人类，这完全是物生物的过程。从这个宇宙形成模式还可以看出，周敦颐所描述的宇宙是一个动静不止、生生不已的动态系列，而且运动和静止

相互依存，阴阳二气既相轮替，又相对立，这里面包含着辩证法因素。但是从太极与无极的关系来看，“太极本无极”，而无极本性是静止的，这样太极的运动只是暂时的、相对的，而不是永恒、绝对的，它终归到底是来于无极的静止，或者归于无极的静止，这又陷入了形而上学。

关于人类的特点，周敦颐认为，只有人是禀受二五之秀气，因此人具有神智，即精神和知觉的特点。并认为人具有善、恶、刚、柔、中“五性”。中是指人们言论行动端正，完全符合仁、义、礼、智、信五常的要求。因此周敦颐认为中是最好的人性。中性原则反映了儒家的伦理思想。儒家道德修养的目的，是要造就具有封建道德的圣人。造就的方法就是圣人制定“中正仁义而主静”的原则，教人们为善去恶。周敦颐认为，“中正仁义”也来于二五之精；从阴阳来说，仁属于阳，义属于阴；从五行来说，仁属于木，义属于金，中属于火，正属于水；而这些又都是来源于太极。但太极本源于无极，无极的本性是阴静，只有静，才能体现无极的本性。因此，要实现“中正仁义”这些原则，必须主静，即以无欲为最高原则。

圣人所确立的“中正仁义而主静”的做人准则，又是效法天地、日月、四时之道的，他引《文言》、《说卦》文，其用意就是为了说明这一点。最后引《系辞》“原始反终，故知死生之说”，是对全篇的概括，它是说如果能懂得宇宙化生万物的法则，明白人类生命的来源和归宿，也就解决了生死问题。这里否定了宗教所说的彼岸世界。由此可以看出，周敦颐写《太极图说》的目的，是要说明人的来源及其本质，论

证人具有成为圣人的本性。

周敦颐的《太极图说》在哲学史上具有重要意义。他第一个把道家和道教的“无极”观念引入儒家的解易系统，取无极的虚静性质，既把它看作宇宙本源，又把它看作人性的基本要素，从而把本体论与人伦道德统一起来。太极如何产生天地，这在周敦颐以前是没有人讲过的，他以阴阳、动静解释了这一问题，是卓越的创见，对宋明哲学产生了很大影响。他所论述的宇宙形成模式，是对汉唐宇宙观的发展，也是以前的儒家哲学罕见的。他用两推法来说明世界的多样性与统一性，为后来程朱理学的“体用一源，显微无间”理论奠定了基础。

张载：《正蒙》

【作者及作品简介】

《正蒙》的作者张载（1020—1077），字子厚，北宋著名哲学家。他出生于仕宦之家，世居大梁（今河南省开封市）。其父张迪曾在四川做地方官，死在任上，后来全家迁居陕西郿县横渠镇。因张载长期在此讲学，人们称他横渠先生。郿县地处关中，他的弟子也多是陕西关中人，故称之为“关学”学派。

张载成熟较早，少时无所不学，尤其喜欢谈论用兵之道，并有志攘除边患。21岁时，曾写信给陕西招讨副使范仲淹，讨论边防问题，并要求投笔从戎，执干戈以卫社稷，但被范仲淹婉言阻止了。他仍壮心不已，一直关注边事，讲习兵法，撰写《边议》。张载也很重视自然科学，对天文、历法、医学都有一定的研究。他才学出众，在关中颇有名声。

1057年，张载38岁时考中进士，后来作过几任地方官。先任祁州的司法参军，丹州的云岩县令，后迁任著作佐郎、签书渭州军事判官公事等。1069年御史中丞吕公著向朝廷推荐张载，得到宋神宗的重视，后被任命为崇文院校书。当时正是王安石执政实行新法的时候，张载对于王安石变法持消极

态度，认为王安石变法是“顿革之”，不是“与人为善”。张载的弟弟张戬，因为反对变法，与王安石矛盾尖锐，张载感到恐惧不安，于是辞职回到故乡横渠镇。

张载回到横渠镇后，整日读书讲学，研究理论，著书立说。他经过多年的潜心研究，于1076年，写成《正蒙》一书。这是一部在中国哲学史上产生了较大影响的重要哲学著作。张载其他著作还有《横渠易说》、《经学理窟》、《张子语录》等，后人编为《张子全书》。《正蒙》和《横渠易说》是张载的重要哲学著作。这里所选的《太和篇》和《乾称篇》（节选）都是《正蒙》中的篇、段。

张载在哲学上的主要贡献，是在自然观上第一次提出关于气的比较详细的理论，建立了关于气的系统的学说。气是中国古代唯物论的基本概念。先秦道家就已提出了“通天下一气耳”的观点。到汉代，王充创造性地提出了唯物主义元气自然论学说，后经范缜，直到柳宗元、刘禹锡，元气自然论告一段落。到魏晋隋唐时期，玄学、佛教都提出了唯心主义本体论，以此来对抗唯物主义的元气自然论。以王弼为代表的玄学，推崇老子的“有生于无”，极力论证“以无为本”。佛教各宗也以真如佛性或心为本。他们都力图在现象世界之外、之上、之后，去寻找一个主宰天地万物的精神本体，把它作为宇宙的最高本源。在这种时代背景下，张载创立了元气本体论，认为宇宙本体不是精神，而是物质性的太虚之气。他还以此为武器，批判了道家和佛教的唯心主义谬论，初步论证了世界的统一性在于物质性的原理。他又肯定气是运动变化的，运动变化的根源在于气本身所包含的内在矛盾，这

样又初步论证了物质与运动的内在联系。《太和篇》正体现了张载这些精湛的思想，在《正蒙》中占着很重要的地位。

《正蒙》艰深难懂，其注解本最有名的是王夫之的《张子正蒙注》，但此书也不易读懂。比较浅显易懂而且也比较完备的注解是王植的《正蒙初义》（乾隆刊本），可以参阅。1978年中华书局出版了《张载集》，收录张载著作比较完备。这里的选文依据此书。

太和篇

【原文】

太和所谓道①，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪缊、相荡、胜负、屈伸之始②。其来也几微易简，其究也广大坚固③。起知于易者乾乎！效法于简者坤乎④！散殊而可象为气⑤，清通而不可象为神⑥。不如野马⑦、絪缊，不足谓之太和。语道者知此，谓之知道；学《易》者见此，谓之见《易》⑧。不如是，虽周公才美⑨，其智不足称也已。

太虚无形，气之本体⑩，其聚其散，变化之客形尔⑪；至静无感，性之渊源⑫，有识有知，物交之客感尔⑬。客感客形与无感无形，惟尽性者一之⑭。

天地之气，虽聚散、攻取百途，然其为理也顺而不妄⑮。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，

不失吾常[16]。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也[17]。然则圣人尽道其间[18]，兼体而不累者，存神其至矣[19]。彼语寂灭者往而不反[20]，徇生执有者物而不化[21]，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉[22]。

【注释】

①太和：指阴阳浑然未分的气。道：太和之气变化运行的过程。

②性：运动变化的本能，这种本能是一切物体运动变化的内在根源。絪（yīn因）缊：形容气体弥漫的样子。相荡：指阴阳二气相互推动。

③来：开始。几微：隐微，不明显。易：平易。简：简单。究：结果。

④乾：指乾卦，象征天，象征阳。坤：指坤卦，象征地，象征阴。这是说，道理平易而可知的是天道是阳，道理简单而能顺承天道、顺承阳的是地道是阴。

⑤散殊而可象为气：这是说，分离成不同有形象可见的是阴阳二气。

⑥清通：纯一不杂，无不适应。阴阳二气未分以前就具有这种清通的性质。神：指能变的本性神妙莫测。这里强调神是“不可象”的，把神与气对立起来了。

⑦野马：春天湖泽田间的游气，远看如同野马奔腾。

⑧易：指《周易》。

⑨周公：周公旦。

⑩太虚：指散而未聚，即还没有形成为具体事物的气。也就是普通所说的太空。气：张载认为，气包括的范围很广，凡有动静

可言的，浩然充塞的，湛然虚澈的，都是气。本体：指本来的状态。这是说，太虚无形无状，但它是气的本来状态。

⑪聚：凝结聚合。散：分裂解散。客：指派生的、暂时的东西。客形：是气聚散变化不定的状态。客形是相对无形本体来说的，无形本体是气的本来实体，是永恒的，客形是暂时的。

⑫感：这里指人的感受。至静无感：指太虚而言。太虚是至大无外的，不可能有外感。性：这里指人的本性。这是说，太虚没有外感，它是人性的根源。

⑬物交：人与外物接触。客感：指外界事物作用于人的感官而暂时引起的感觉。这是说，由于感觉、知觉与外物接触才产生人的认识，获得知识。

⑭尽性：穷尽事物本性。这是说，客感客形与无感无形虽然不同，但从根本上来说，它们都是气的变化。只有穷尽事物本性的人，才能使它们统一起来。

⑮攻：互相排斥。取：互相吸引。理：变化之理，即变化的规律。这是说，天地之间的气，虽然具有时而聚合凝结，时而分裂解散，时而互相排斥，时而互相吸引的多种形式的变化，但它的变化都遵循着自然规律而不混乱。

⑯吾体：指气的本来状态。常：就是理。吾常：指气变化的规律。

⑰不得已而然：这是说，有它自然的必然性。

⑱尽道：掌握了气化之道。其间：指在气聚为万物、气散为太虚之间。

⑲兼体：指把客感客形与无感无形合为一体。不累：不被一方所束缚。存神：对事物的本质有深刻的了解。其至：圣人的极致。

⑳语寂灭者：指佛教徒说。这是说，那些佛教徒主张虚无寂灭，只向无感无形的路上走，即超脱生死轮回。

㉑徇生执有者：指道教徒说。这是说，道教徒主张长生久视，认

为物质的肉体可以永存。

[22]间：差别。这是说，两者虽然有很大差别，但都不懂得气化之道。

【原文】

聚亦吾体，散亦吾体[1]，知死之不亡者[2]，可与言性矣。

知虚空即气[3]，则有无、隐显、神化、性命通一无二[4]，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也[5]。若谓虚能生气[6]，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论[7]，不识所谓有无混一之常[8]；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有[9]，陷于浮屠以山河大地为见病之说[10]。此道不明，正由懵者略知体虚空为性[11]，不知本天道为用[12]，反以人见之小因缘天地[13]。明有不尽[14]，则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要，遂躐等妄意而然[15]。不悟一阴一阳范围天地[16]、通乎昼夜、三极大中之矩[17]，遂使儒、佛、老、庄混然一途。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以“有生于无”，为穷高极微之论[18]。入德之途，不知择术而求，多见其蔽于诐而陷于淫矣。[19]

气坱然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓

“絪缊”，庄生所谓“生物以息相吹”、“野马”者与[20]！此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始[21]。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感（遇）[通]聚（散）[结]，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也[22]。

气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形[23]。方其聚也，安得不谓之客[24]？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云“知幽明之故”，不云“知有无之故”[25]。盈天地之间者，法象而已；文理之察[26]，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故[27]。

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无[28]。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已[29]。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。

【注释】

①吾体：指气的实体。这是说，气聚而为万物是存在，气散而为太虚也是存在。

②这是说，气没有生灭，只有聚散。

③虚空即气：这是说，所谓虚空其实并非无物，而是形容无形可象的气。

④神化：神指气变化的本性，化指气变化的过程。性：指事物的共有特性。命：天理，也就是变化的规律。性是普遍的，命是每个事物所禀受的理。通一无二：是说有和无、隐和显、神和

化、性和命，是通为一物，不是两种不同的事物。

⑤顾：只是。形不形：有形和无形。本：本源。从来：从何而来。易：《周易》，它是讲阴阳变化之道的书。深于易：深刻了解《周易》中阴阳变化的道理。

⑥虚能生气：此说见《淮南子·天文训》。其文说："虚霩生宇宙，宇宙生⑦体：指精神性的本体。用：指万物。殊绝：截然不同，分为两物。有生于无：语本《老子》第四十章。

⑧这是说，道家不懂得有无混一的规律。

⑨相资：互相供给，资助。这是说，有些人认为一切实际的存在都是出现在太虚中的事物，就是把物和虚看作各自独立，并非互相依存，形和性、天和人双方毫无关系。

⑩浮屠：指佛教徒。以山河大地为见病：佛教《楞严经》卷二说："例如今日，以目观见山河国土及诸众生，皆是无始见病所成，见与见缘，似现前境。"无始见病：人在未生以前所具有的眼病。见与见缘，似现前境：是说因为有见病的视觉和所见的幻象互相依附，像有实在的事物一样。这是把山河大地看成了幻觉的产物。

⑪懵（měng 猛）者：糊涂，不明白事理的人。性：指虚与气的合体。略知体虚空为性：这是说，只知道虚空是事物的本性，不懂得性是虚与气的合体。

⑫天道：指气化的过程。这是说，不知道天道气化对于性的作用。

⑬人见之小：个人狭小的意识。因缘：佛家语，等于说"种子"。因缘天地：为产生天地的因缘。

⑭明：聪明，智慧。

⑮幽：指气未成形。明：指气已形成具体事物。躐等：跳过阶段。即跳过了有形的一级。妄意而然：这是说，妄逞臆见，抬高虚无而鄙弃物质，才有这种说法。

⑯一阴一阳：又阴又阳，即有阴就有阳，有阳就有阴，阴可以变为阳，阳也可以变为阴。范围：犹包括。

⑰通：通晓。昼夜：阴阳。三级：天地人最高的中心点。大中之矩：指普遍而正确的法则。

⑱语天道性命者：指一般儒家。恍惚梦幻：指佛家学说。有生于无：指老庄学说。这是说，今天谈天道性命的儒家，不是把佛家的恍惚梦幻，便是把老庄的有生于无，当作非常高深微妙的理论。

⑲诐（bì臂）：片面，一偏。淫：放荡。这是说，入德的途径，不知道选择切实的方法去找求天道性命的道理，就只能看到他们被诐辞所蒙蔽，被淫辞所陷溺罢了。

⑳霩（yǎng决）然：茫茫无边际的样子。“生物以息相吹”、“野马”：见《庄子·逍遥游》。

㉑机、始：都是物体运动的内因、源泉。

㉒“通”字“结”字依《周易系辞精义》引《易说》改。煨烬：就是灰烬。无非教：朱熹解释为“示人以理”。

㉓离：卦名。《周易·说卦》：“离为火，为日，为目。”离明：这里指视觉。

㉔客：客形，暂时的形态。《周易系辞精义》作“有”。

㉕语见《周易·系辞上》：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”这是说，无形可见的是幽，有形可见的是明，幽和明都是有，没有所谓无。只承认有幽明，不承认有所谓无。所以只说知幽明之故，不说知有无之故。

㉖法象：指具体的事物和形象。文：即纹。文理之察：审察事物的条理纹理。

㉗这里说明了幽和明是互相依存的，明由幽生，幽必有明。

㉘无无：没有虚无。

㉙参：三。伍：五。参伍：是说事物的变化错综复杂。参伍之神：指太虚之气错综变化的本能。

【原文】

太虚为清，清则无碍，无碍故神[1]；反清为浊，浊则碍，碍则形。

凡气清则通，昏则壅，清极则神。故聚而有间则风行，风行则声闻具达，清之验与[2]！不行而至，通之极与！

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名[3]；合性与知觉，有心之名。

鬼神者，二气之良能也[4]。圣者，至诚得天之谓[5]；神者，太虚妙应之目[6]。凡天地法象，皆神化之糟粕尔[7]。

天道不穷，寒暑也；众动不穷，屈伸也；鬼神之实，不越二端而已矣[8]。

两不立则一不可见，一不可见则两之用息[9]。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已[10]。

感而后有通，不有两则无一[11]。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易[12]。

游气纷扰[13]，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端循环不已者，立天地之大义[14]。

"日月相推而明生，寒暑相推而岁成。"[15]神易无方体[16]，"一阴一阳"，"阴阳不测"，皆所谓"通乎昼夜之道"也[17]。

昼夜者，天之一息乎！寒暑者，天之昼夜乎！天道春秋分而气易，犹人一寤寐而魂交[18]。魂交成梦，百感纷纭，对寤而言，一身之昼夜也；气交为春，万物糅错[19]，对秋而言，天之昼夜也。

气本之虚则湛一无形[20]，感而生则聚而有象[21]。有象斯有对，对必反其为[22]；有反斯有仇，仇必和而解[23]。故爱恶之情同出于太虚，而卒归于物欲[24]，倏而生，忽而成，不容有毫发之间[25]，其神矣夫！

造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物；无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已[26]。

万物形色，神之糟粕[27]，性与天道云者，易而已矣[28]。心所以万殊者，感外物为不一也，天大无外，其为感者絪缊二端而已焉[29]。物之所以相感者，利用出入，莫知其乡，一万物之妙者与[30]！

气与志，天与人，有交胜之理。圣人在上而下民咨[31]，气壹之动志也；凤凰仪[32]，志壹之动气也。

【注释】

①太虚：指气的本来状态。神：指微妙的变化作用。

②则：原作"而"，据《周易系辞精义》改。与：通"欤"。

③合虚与气：虚指气的本性，气指阴阳之气。

④鬼神：气的屈是鬼，气的伸是神。二气之良能：指阴阳二气往来屈伸的自然本能。

⑤至诚得天：这是说，圣人能够至诚尽性，掌握神化的天道。

⑥妙：神妙莫测。应：感应，即互相作用。从主动方面说叫做感，从被动方面说叫做应。目：名目，名称。这是说，太虚之中包含了对立的两方面，这两方面此感彼应，有感必应，忽而如此，忽而如彼，奇妙至极，不可预测，因此给它一个名目，称之为神。

⑦神：指万物运动变化的内在本性。糟粕：指具体事物的形象。这是说，万物皆为气的运动变化所成，对于运动变化的本性来说，不过是表现在外面的具体形象。

⑧“寒暑”下“也”、“屈伸”下“也”原皆作“已”，据《宋元学案》及王夫之的《正蒙注》改。二端：指阴屈阳伸。

⑨两：对立，就是阴阳两端，它表现为虚实、动静、聚散、清浊。一：统一，即阴阳二气的统一体。这是说，假如没有阴阳二气的对立，则不可能有“太和”之气的统一。假如没有“太和”之气的统一，也就没有阴阳二气的运动变化，事物就不会发展变化了。

⑩其究一：它们归根到底，都是统一的。

⑪这是说，对立的两方面交互作用，然后有统一可说。

⑫以刚柔立本：阳为刚，阴为柔。这是说，把阴阳刚柔的对立看作是变化的根源。乾坤：指天地。易：即变易。

⑬游气：游离之气，即太虚之气散开时的状态。

⑭这是说，阴阳两极相互作用，是世界的基本规律。

⑮引文见《周易·系辞下》。

⑯神：指阴阳之道的变化非常神妙。易：指《易经》。无方：没有

一定方所。无体：没有固定不变的形体。这是说，道这个客观规律的变化非常神妙，它没有一定的方所，《易经》是反映道的变化的，它也没有固定不变的形体。

⑰引文见《周易·系辞上》。通：通晓。昼夜之道：指阴阳变化之道。

⑱魂交：精神交错。

⑲万物糅错：即是说万物错综生长。

⑳湛（zhàn绽）：清澈，纯一。“一”原误作“本”，据《正蒙·诚明》“湛一气之本”句改。这是说，气的本来状态既然是太虚，所以清澈纯一，不混不杂，无形可见。

㉑这是说，由于气中涵有浮沉、升降、动静相感的性，所以产生出絪缊相荡胜负屈伸的交互作用，才变化成为各种有形的现象。

㉒斯：就。对：对立。反：违反。对必反其为：是说对立两方面的运动方向必然相反。

㉓仇：斗争。和：调和。解：和解。

㉔爱：指和而解说。恶：指相反相仇说。这是说，这种相和相仇的“浮沉升降动静相感之性”，本来是在气聚而有象以前的太虚之中就同时涵有的，到了气聚而有象特别是形成了人以后，这种相仇相和的性，就表现为所谓“物欲”的“爱恶之情”。

㉕倏（shū殊）：忽然。这几句是说天地之间一切事物都永远处在运动变化中，更无停息之时。这只有“妙万物而言”的神才能做到，因此下文说“其神矣夫”。

㉖肖（xiào孝）：像。二端：指阴阳二气两个对立面。

㉗这是认为物象都是神化的结果。

㉘易：变易。这是说，性与天道就是变易罢了。

㉙天大无外：万物都被包含在天里面，没有一物能够独立存在于

天的范围之外。“焉”字原脱，据《周易系辞精义》补。

㉚妙：微妙。这里意思是说，阴阳的变化非常微妙，所说的微妙就是只能见到它产生了万物而看不见它的具体作用。

㉛咨（z 资）：叹声。

㉜凤凰仪：凤凰来归。

【简析】

《太和篇》论述了气和太虚与万物的关系及气的运动变化，体现了张载以气为第一性的唯物主义自然观和对立统一的辩证法思想。全文可分三段。

第一段，从“太和所谓道”至“以言乎失道则均焉”。这里提出了三个基本命题。1、“太和所谓道”。“太和”是聚有像阴阳浑然未分的气。其阳气的性质是浮、升、动；其阴气的性质是沉、降、静。这两种性质互相对立，互相感通，因而发生“相荡、胜负、屈伸”的运动变化。“道”就是太和之气变化运动的过程。从这里不难看出，张载是把整体和过程统一起来了。整体就是太和之气，太和之气又是一个变化运动的过程，也就是“道”，太和之气与“道”是不可分离的。这种整体观点与过程观点的统一，具有深刻的辩证思维特点。2、“太虚无形，气之本体”。“太虚”是散而未凝聚成具体事物的气，它无形无状，但它是气的本来状态。这一命题强调的是“太虚不能无气”，即是说，“太虚”虽然看不到具体形状，但它不是空无，而是“散入无形”的气。气又“不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”。“太虚”和有固定形态的万物，都是同一实体气的不同状态，整个世界只是气，气

是有和无的统一体。这是朴素的唯物主义自然观。而且这里气只有聚散而不会变化为无的思想，包含有物质不灭观念的萌芽，这是中国科学和哲学史上一个卓越的理论贡献。3、“天地之气”“聚散”有“理”。这一命题说明了气虽然有“聚散”、“攻取”复杂的变化途径，但它却有一定的规律，一切变化都是自然而然地遵循着这个规律而不混乱。这种有规律运动变化的气，就是一切存在，“气之为物，散入无形，适得无体；聚为有象，不失吾常”。以上三个命题，就是本段内涵思想的三个逻辑层次。

第二段，从“聚亦吾体”至“非穷理之学也”。在上段，张载在论述世界统一于气的基础上，指出了佛教徒主张虚无寂灭，不知道太虚之气不能不聚为万物。道教徒主张长生久视，不知道物不能不散为太虚。他们都不懂气化之道，合有无为一体。在本段集中地对佛家、道家具体错误观点进行了批判。

张载针对道家所谓“虚能生气”及佛家所谓“万象为太虚中所见之物”的观点，提出了“虚空即气”的学说，认为普通所谓虚空，其实并非空无所有，而是气散而未聚的本来状态，它虽然无形可象，却是能够聚而为万物的物质。从无形可象来说是虚空，从能够聚为万物来说则是气，所以虚空即气，气即虚空。虚空既然是物质，那么有和无，隐和显，神和化，性和命，不是两种不同的事物，而是气的聚和散、出和入、有形和无形的变化。也就是说本来是一物两体，而两体仍然可通为一物。张载还认为，性是虚与气的合体，没有虚空固然不成为性，没有气化也不成为性。但那些持“虚能

生气”的说法和老子的“有生于无”说法一样，都是把性的本体看作只是虚空，不知道天道气化对于性的作用，因而认为气所凝聚成的物体都是从虚空产生。他们不知道虚即气，实际上没有所谓“无”的道理，因此把有与无绝对对立起来。这种不懂有无相统一的“诸子”之论，“非穷理之学”。那些持“万象为太虚中所见之物”的说法，就是认为一切实际的存在都是出现在太虚的事物，就是把物和虚看作各自独立，并非互相依存，形和性，天和人，双方毫无联系。这样，虽然承认有物质的存在，却不承认意识是存在的反映。这也就是佛家所认为的只有虚空才是真实，有形的客观世界全是幻化，根本不存在所谓世界乾坤。他们不懂无形的幽可以转化为有形的明，有形的明又可转化为无形的幽，幽和明都是存在的道理，以致抬高虚无而鄙弃物质。实际上虚空与气都是同一实体的不同状态，虚空与由气所凝聚成的万物共同构成了无限的物质世界。张载的这个理论既解决了哲学史上的有无对立问题，又解决了万象的实在性问题，这在理论上是个重要贡献。

第三段，从“太虚为清”至“志壹之动气也”。这段进一步阐述了物质的相互联系与运动变化。

张载说：“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”这四句是本段的思想核心。也可以说是张载整个哲学体系的概括。前两句讲的是理与气、道与器的关系，是天道观问题。后两句讲的是心与性，是关于伦理学和认识论问题。

从天道观来看，张载认为，天就是太虚，也就是广大无

限的物质世界。道是太虚中的气变化运行的自然过程，道的名称是从阴阳二气的变化得来的。阴阳二气的自然本能就是往来屈伸。阴阳寒暑“二端”的对立和统一，使天道变化无穷。屈伸“二端”的对立和统一，使万物变化无穷。“二端”也就是两体，对立的两方面，是指事物自身的矛盾性。张载认为，统一物中对立的两方面包括对立的势力、作用、趋势，它们是互相联系而不分割的，如果没有对立，也就无所谓统一。统一的整体和互相统一的关系，即所谓“一”。如果两者没有统一关系，对立的交互作用也就停止了。例如虚实、动静、聚散、清浊等对立双方，就各有其统一的关系。对立的两方面交互作用，然后才有统一可说。这是对“两”和“一”对立和统一关系的简明而精湛的论述。经过张载这种理论抽象，“两”、“一”范畴在概念上有了明确的规定，从此获得了确定的哲学意义。

张载不仅认为阴阳刚柔的对立是气运动变化的根源，而且还认为这种变化不是完全可以预测的。变化不测就叫做神。他说：“神者，太虚妙应之目。”太虚之中，有感必应，不可预测。因为它不可预测，就称它为妙。因为它微妙，就称它为神。神是万物运动变化的内在本性，它在气之中，不在气之外。这种把神看作是气所固有的，是一种唯物论。但他又把神讲得非常玄妙，以致使他的气一元论罩上了一层神秘主义云雾。

由于气的微妙变化，万物才产生出来。所产生的任何一物都有特殊性，没有两个东西绝对相同，而且任何一物都涵有阴阳对立的两面。事物有对立，就有斗争，斗争的结果必

归于和解。张载肯定事物对立面的相互斗争，肯定对立斗争是自然现象，这是正确的。他又认为矛盾由激化的斗争形式转为非激化的调解形式，以达到新的统一，这也揭示了矛盾斗争的一种结局。可是这里有片面性，因为矛盾的性质和类型复杂多样，斗争的结果也不一样，有的是和解，有的是一方战胜另一方，从而推动新事物的产生，也有的双方同归于尽等等。张载把矛盾斗争的结果都归于和解，这不仅以偏概全，而且还带有循环论的色彩。

在伦理学和认识论问题上，张载提出了性和心两个概念。所谓“合虚与气，有性之名”，这里的“气”是指气禀、气质，“虚”是指气的本性，气的虚而神的本性在人的气禀之中就是人性。心是“合性与知觉”，就是说，人心包括性与知觉两个方面，伦理学和认识论是统一的。

总之，《太和篇》以气一元论阐发了对立统一原理，在天道观上基本上做到了朴素唯物论与朴素辩证法的结合。它还以此为武器，直接从哲学的基本问题方面对佛、道唯心论的荒谬论点进行了揭发批判。这在中国思想发展史上都是很有意义的。但其中也包含一些不够确切的表述和唯心论的残余。

乾称篇（节选）

【原文】

乾称父，坤称母[①]；予兹藐焉，乃混然中处[②]。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性[③]。民吾同胞，

物吾与也[4]。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也[5]。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼[6]。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、惸独鳏寡[7]，皆吾兄弟之颠连而无告者也[8]。于时保之，子之翼也[9]；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德[10]，害仁曰贼；济恶者不才，其践形，唯肖者也[11]。知化则善述其事，穷神则善继其志[12]。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈[13]。恶旨酒，崇伯子之顾养[14]；育英才，颍封人之锡类[15]。不驰劳而底豫，舜其功也[16]；无所逃而待烹，申生其恭也[17]。体其受而归全者，参乎[18]！勇于从而顺令者，伯奇也[19]。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也[20]。存，吾顺事，没，吾宁也[21]。

【注释】

①语本《周易·说卦》："乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。"

②混然中处：是说与天地相合而位于天地之中。

③塞：充塞。帅：统帅。吾：指我个人。其：指天地或宇宙。

④同胞：亲兄弟。与：同伴。

⑤大君：君主，帝王。宗子：宗法社会里享有继承权的嫡长子。家相：一家的总管。

⑥"吾"：原作"其"，据吕祖谦《皇朝文鉴》改。

⑦疲癃（lóng隆）：衰老多病。惸（qióng穷）：没有弟兄，孤独。独：老而无子的人。鳏（guān关）：无妻的男人。

⑧颠连：狼狈困苦的样子。无告：无所诉告。
⑨时：是。翼：扶助，恭敬。
⑩违：不服从父母之命。悖德：违背道德的行为。
⑪济：帮助，接济。践形：指把仁义实践于形色之中。唯肖者：像父母的儿子。
⑫穷神：精研穷尽事物的道理。
⑬屋漏：室内隐僻处。忝（tiǎn 舔）：羞辱。匪懈：不懈怠。
⑭旨酒：美酒。崇伯子：即禹。顾养：指善于保养本性。
⑮颍：指颍考叔。锡：同“赐”。锡类：把恩德赐给朋类。这是说，教育英才的人，对天就像颍考叔的纯孝，能使同类都成为天之孝子。
⑯弛：松懈。不弛劳：意思是竭尽全力。底：至，到。豫：安乐、快乐。
⑰待烹：等待杀戮。申生：晋献公的长子。恭：是申生死后的谥号。据《礼记·檀弓》记载、晋献公想杀申生，申生便顺从父意，自缢而死，因为他顺从父亲的旨意，所以谥为恭。
⑱参：孔子的学生曾参。《礼记·祭义》：“曾子问诸夫子曰：‘父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣；不亏其体，不辱其亲，可谓全矣。’”体其受：身体受之于父母。
⑲伯奇：周大夫尹吉甫的儿子，被父所逐。《颜氏家训·后娶篇》：“吉甫，贤父也；伯奇，孝子也。贤父御孝子，合得终于天性，而后妻间之，伯奇逐放。”
⑳庸：用。玉：指宝贵的东西。女：即汝。玉汝：器重你。
㉑存：活者。顺事：尽力作事。没：死。宁：休息。

【简析】

这段选文，是《正蒙·乾称篇》的首段，张载曾经把这

段和本篇的末段录出，贴在东西窗上作为自己的座右铭。后者题为《砭愚》，前者题为《订顽》。当时特别受到程颢、程颐的赏识，程颐改称《订顽》为《西铭》，《砭愚》为《东铭》。后来朱熹又把《西铭》从《乾称篇》分出，另作注释，成为独立的一篇。

《西铭》反映了张载的人生哲学和伦理思想。其思想主旨是在说明，人是天地所生，禀受无地之性。在天地面前，人与人都是同胞兄弟，人和物都是同伴朋友。人人都应尽自己的职责，履行自己的道德义务，实践仁与孝，乐天安命地生活。

根据《西铭》所阐述的思想，可以分为上下两半篇。上半篇从“乾称父”至“无告者也”，主要阐述了“民胞物与”的思想。张载认为，从最高统治者到社会最低层的民众，都是同父母所生的亲兄弟，因此，每个人都有尊重和慈爱别人的义务，也都有受到慈爱和尊重的权利。人民应当服从君主的统治，君主也应当对人民同情和爱护。这种“民胞物与”的思想，包含有合理、进步的因素：第一，取消了帝王的特殊地位，有君民平等的思想。他把“大君”说成是天地的长子，是众兄弟之中的一员，而劳苦人民也是天地之子，在这个意义上，与君主的地位是平等的。君主也有尊重和慈爱劳动人民的义务，劳动人民也有受慈爱和尊重的权利，在这个意义上，劳动人民与君主也是平等的。在君主主宰天下的封建时代，这种提法是大胆的。第二，具有同情劳动人民的人道主义思想。张载把“疲癃残疾、惸独鳏寡”都看作可怜无靠的人，要求对他们同情和爱护。他虽然没有讲明苦难的原因，但

他看到了不平等的现象，这对当时的政治也有一定的抨击作用。当然，他的平等观念及人道主义思想带有极大的空想成分，是不可能实现的。他宣扬爱一切人，爱一切物，抹煞阶级差别，客观上会起到麻痹、欺骗劳动人民的作用。

下半篇从“于时保之”至“吾宁也”，提出了“穷神知化”、“存吾顺事”的主张。他认为认识了天地间的变化，才能叙述好天地间的事物。穷尽了事物的道理，才能够继承天地的意志。这里有认识客观事物，努力向外求索的积极进取思想。他说人活着就要尽力做事，这也是积极有为的思想。他还提倡不饮酒，不做坏事，敬养父母，这些都是应该肯定的伦理思想。但他在这里主要是宣扬了尽仁尽孝、从君亲之命的思想，认为仁孝既是侍奉父母的伦理原则，又是对天的必然义务。张载用具体事例说明，一切符合封建道德规范的行为就是实现了孝的原则，否则就是不孝。古代圣贤之所以成为圣贤，就在于他们是孝的忠实执行者。这就把封建的伦理纲常哲理化、神秘化了。“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也”，体现了张载的乐天安命的人生态度。他把无条件地服从封建伦理纲常，听任命运的摆布，看成是最高的美德，这当然是对封建统治者有利的。程颐、朱熹等理学家之所以十分推崇《西铭》，这与它所宣传的伦理思想与他们自己的伦理观相一致有着密切关系。

程颢：识仁篇

【作者及作品简介】

《识仁篇》的作者程颢（1032—1085），字伯淳，河南省洛阳人，北宋哲学家，宋明理学的奠基者之一，学者称明道先生。

程颢不满20岁就中了进士，做过县主簿、县令等地方官，有治绩，官至太子中允、监察御史里行。由于他在政治上反对王安石变法，激烈抨击新政，所以在支持变法的君主神宗在位期间，没有得到信任和重用。1072年，他父程珦自四川回到京师后，他以照顾其父为由，辞职退居，以读书、讲学为事，求学者“日夕盈门”。神宗死后，哲宗即位，司马光执政，推荐程颢为宗正寺丞，未及上路就病逝了。1220年南宋皇帝赐给程颢“纯公”的谥号。1241年封河南伯，从祀孔子庙庭。

程颢早年与弟程颐从学于周敦颐，在哲学上赞成周敦颐的唯心主义，又受周敦颐所处社会背景的影响，便立志于孔孟之道。他还泛览六经、老庄之学、佛学等，学识赅博，深通义理，并把他自己体会出来的“天理”作为他哲学思想的最高范畴，成为唯心主义理学的真正建立者之一及主观唯心主义心学的发轫者，对后来的理学，尤其对陆王心学影响最

大。由于他和程颐长期在洛阳讲学，所以他们的学派被称为“洛学”。程颢没有长篇哲学著作，主要哲学代表作是“识仁”这条语录，后人称“识仁篇”。他的哲学思想多散见于语录、诗文中。明朝末年徐必达将他和程颐的著作汇编为《二程全书》。1981年中华书局编为《二程集》出版。这里的选文，依据此书。

【原文】

学者须先识仁，仁者浑然与物同体，义礼知信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索；存久自明，安得穷索？此道与物无对，大不足以名之。天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我，须反身而诚，乃为大乐[①]。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》意思，乃备言此体[②]，以此意存之，更有何事？“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”[③]，未尝致纤毫之力，此其存之之道，若存得便合有得。盖良知良能元不丧失[④]，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，惟患不能守；既能体之而乐，亦不患不能守也。

【注释】

①语见《孟子·尽心上》:"孟子曰:'万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉!'"

②《订顽》:即张载《西铭》的原名,《西铭》是程颐所改的篇名。

③见《孟子·公孙丑上》。正:止。

④良知:先天具有的道德善性和认识本能。良能:先天具备的实现天赋道德观念的能力。

【简析】

此文是程颢的一条语录,为其弟子吕大临所记。后世理学家很重视这段话,把它摘出来作为独立的一篇文章,并加上《识仁篇》这个题目。

《识仁篇》是以"仁"为中心范畴,讲的是道德哲学。程颢讲道德,是以他的宇宙观为根据的,所以这里首先提出他对宇宙人生的总看法,即所谓"仁者浑然与物同体"。在他看来,天地间的道理就是"仁"的道理,因此认识"仁"也就是头等大事。他把宇宙看成是具有封建道德属性的东西,其最高本体是"理"或"天理",万物包括人在内,都是"理"派生的。人心之理也就是万物之理,"天地之用,皆我之用"。万物在"理"的基础上统一起来,"万物皆一理"。这里讲的"仁者浑然与物同体",就是"万物皆一理"的逻辑结论,而且"仁"这一道德规范的实质就是"理"的体现。

"仁"又是程颢伦理道德规范体系的纲或核心,其他的道德规范都是建立在"仁"这个基础之上的。他说:"义礼知信皆仁也。"这就是说,义、礼、智、信都是"仁"的一部分。

“仁”是全体，是最高的道德境界。进行道德修养如果达到了“仁”的境界，就能做到与万物为一体，即可以取消主观和客观的界限，融客观于主观之中。这是他的最高理想精神境界。所以他要求“以诚敬”来对待“仁”，把这种精神境界保持发展起来。所谓“诚”，就是“不妄”，没有虚假，也就是蕴含于自己内心的对于“仁”的真实信念。“敬”就是“主一”，心思专一，也就是集中注意力，以虔敬的心情来对待“仁”。具体如何作呢？就是要“勿正、心勿忘、勿助长”，既要时刻记着行义，持续不断地努力，踏踏实实下真功夫，又不要“拔苗助长”，急于求成。通过这种逐渐修养的方法，就可达到或保持“仁”的境界，这是一种带有神秘色彩的精神境界。这种经常不断打点自己的修养方法，实质上是要逐渐窒息或消灭人们对物质利益的追求，恪守封建礼教的束缚，从而维护封建等级制度和大地主大官僚的统治特权和阶级利益。

程颐：《伊川易传》

【作者及作品简介】

《伊川易传》的作者程颐（1033—1107），字正叔，河南省洛阳人，北宋哲学家、教育家，宋明理学的主要奠基人之一，学者称伊川先生。

程颐18岁时就写了《上仁宗皇帝书》，劝仁宗“以王道为心，生灵为念”。在政治上，他反对王安石的新法，故在王安石当政时，未被重用。司马光执政后，他曾任国子监教授和崇政殿说书等职。在为哲宗侍讲期间，敢以天下为己任，议论褒贬，无所顾忌，因此名声越来越高，从游者日益众多。此后因反对司马光的新党执政，贬任西京国子监守，不久撤职，被遣送到四川涪州，交地方官管制。徽宗继位后，他又被赦回洛阳，时间不长又被排斥，迁居龙门。不久病死于家，享年75岁。

程颐早年与兄程颢同学于周敦颐，并赞成周敦颐的唯心主义哲学，又受周敦颐所处社会背景的影响，初步建立了以理为最高哲学范畴的思想体系，与程颢共同成为唯心主义理学的真正建立者。他提出了一些新概念、新命题，对宋明理学产生了很大影响。而且他一般把理与气相对论述，这就开了以后朱熹一派哲学的先河。

他的哲学著作有《周易程氏传》、《遗书》、《文集》、《经说》等。他和程颢的著作，明代后期合编为《二程全书》。最值得重视的是《周易程氏传》，又叫《伊川易传》，这是程颐的主要哲学著作。程颐说他写此书下过很大功夫，积数十年的心血，经过多次修改，于1099年才成书。此书是程颐对《周易》的注解，其体例是按64卦顺序，对经文（卦辞、爻辞）、《彖》、《象》和《文言》逐句进行解说，主要是讲义理，不注重文字训诂。程颐注解《周易》，实际是借解释《周易》来阐发自己的哲学思想，他的理一元论的客观唯心主义宇宙观在此书中得到了集中反映，因此它是程朱学派的经典著作之一，对宋明哲学产生了很大影响。这里所选的《易传序》，是程颐对他这部书所作的序。该文叙述了他对《周易》总的看法，说明了作《伊川易传》的目的，提出了他的易学基本原则。这里选文，依据《二程集》第三册，中华书局1981年版本。

易传序

【原文】

易，变易也，随时变易以从道也①。其为书也，广大悉备②，将以顺性命之理③，通幽明之故④，尽事物之情⑤，而示开物成务之道也⑥。圣人之忧患后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存⑦。然而前儒失意以传

言，后学诵言而忘味[8]。自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源[9]，此《传》所以作也。

《易》有圣人之道四焉："以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。"[10]吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞[11]。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣[12]。君子居则观其象而玩其辞[13]，动则观其变而玩其占[14]。得于辞，不达其意者有矣[15]；未有不得于辞能通其意者也。至微者理也，至著者象也[16]。体用一源，显微无间[17]。观会通以行其典礼[18]，则辞无所不备。故善学者，求言必自近[19]。易于近者[20]，非知言者也。予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉[21]。有宋元符二年己卯正月庚申，河南程颐正叔序[22]。

【注释】

①道：指原则、原理和规范。随时变易以从道：涵义有二：一指事物（包括卦爻象）的变化有其原则，一指人的活动也有其规范。这是说，《周易》是讲事物（包括卦爻象）的变易，其变易无一定的格式，因时而不同，但又不是杂乱无章，而是有其原则的。

②悉：尽，全。这是说，《周易》这部书所讲的道理非常广大，无所不包，无不具备。

③性：指人、物的自然属性，这里指先天的人性。命：不能违背

的某种必然性。理：又叫天理，其涵义有两层：一是相当于自然规律或秩序；二是指超越一切事物的最高原则、原理。性命之理：即天理。程颐认为，“万物只是一个天理”（《遗书》卷二上）。即世界上万事万物，包括人性在内，都是天理的体现。天理体现在天称命，表示万物和人都不能违背它。体现在人的道德方面称性，表示善性为人所固有。这句是说，《周易》使人顺从性命之理。

④幽明：指事物变化。幽明之故：指事物变易之理。这是说，《周易》使人通晓事物变化的道理。

⑤尽：穷尽。情：性情。这是说，《周易》使人穷尽事物的性情。

⑥开物：揭开事物的内在道理。成务：确定事物的办法。

⑦这是说，宋人离作《周易》的伏羲、文王、孔子三位“圣人”虽然年代很远了，而他们遗留下来的《周易》还存在。

⑧前儒：主要指宋以前汉代的易学家。失意：没有领会《周易》的真实涵义。传言：只注重《周易》的言辞。忘味：忘了体察《周易》言辞的深刻意义。

⑨悼：惋惜。斯文：指《周易》的思想。湮（yān淹）：埋没。湮晦：埋没隐晦，指未被人们了解、阐发。俾（bǐ比）：使。

⑩语见《周易·系辞上》第十章。以：用。尚：主。辞：卦辞爻辞。变：爻画的刚变柔，柔变刚。象：卦象。占：揲蓍求卦。这是说，《易》书有圣人之道四项：用来说理论事，应以卦辞爻辞为主；用来指导行动，应以刚柔爻画变化为主；用来制作器物，应以卦象为主；用来进行算卦，应以揲蓍占卦为主。

⑪备于辞：在卦爻辞中已经具备。

⑫推辞考卦：根据卦爻辞进行推论，对卦象进行考察。象与占在其中：卦象所象征的事物与占筮所得吉凶结果都存在于卦爻辞及卦象中。

⑬居：平素，平时。玩：玩味。这是说，君子平时能审视每卦六爻刚柔进退失得忧虞之象，并仔细玩味吉凶悔吝之辞，深明其所以然之理。

⑭动：行动。占：算卦。这是说，行动时通过揲蓍来占卦，观察六爻刚柔变化，玩味所占得的爻辞以决定如何趋吉避凶。

⑮不达其意：指只单纯训释《周易》的辞句，不通达义理。

⑯至微：指理隐藏在背后。至著：指象显现在外部。

⑰体用：指本体与作用。理是本体；象是作用，是本体的外在表现。显：显露。微：幽隐。閒：同“间”，间隔。

⑱会通：阴阳会合交通之处，即事物变化的纲要。典：典常。礼：同“理”。行其典礼：人们遵循的法则。

⑲言：指卦爻辞。近：即近取诸身。求言必自近：从切身处体会卦爻辞的意义。

⑳易：轻视。

㉑传：注解。在乎人：指不同的人，对《周易》中同一言辞有不同的理解，对其中的义理也有不同的解释。

㉒元符二年：公元1099年，程颐六十六岁。正叔：程颐的字。

【简析】

这篇序文的第一自然段，从“易”至“可谓至矣”，这段文字代表程颐对《周易》总的看法，既包括对《周易》的性质，又包括对占筮体例的理解。把“易”解为变易，这是继承了传统的观点。下文的主要内容有三个方面：第一，卦爻象的变化，因时不同，其义理也因时而异，但都不违背“道”，即所谓“随时变易以从道”。第二，《周易》一书完全具备“性命之理”，也就是包括一切事物的变易之理。第三，

“尽事物之情，而示开物成务之道”，意思是说，圣人的任务是教人懂得变易之理，说明吉凶的由来，正确处理人类生活。这三方面都是把《周易》看作是讲事物变易法则的书。这既是程颐对《周易》总的看法，也是他易学的出发点。

从“去古虽远”至“此《传》所以作也”，这段文字主要说明了程颐写《易传》的目的，就是为了继承发扬圣人之道，把被汉易象数派湮晦的圣人之意再阐发出来，给后人再开辟一条溯流探源、认识真理的道路。

第二自然段所引《易传·系辞上》的话，表明程颐相信圣人作《易》的古说。他认为，圣人所作的卦爻辞是记述吉凶消长之理的，依据卦爻辞中所讲的吉凶消长之理，就可以知道事物变化的原因，从而推测出吉凶祸福。他又认为，卦爻辞是用来表达圣人之意的，不了解卦爻辞，不会懂得圣人之意。因此，他对《周易》的解释主要是解释卦爻辞，从卦爻辞中得到圣人之意。圣人之意是指对卦爻意义的理解，包括理和象两方面。理是“至微”，象是“至著”，理是体，象是用，理和象是融合在一起的。而且理和象以及事物变化的纲要、人们所遵循的法则，都具备在卦爻辞中。因此，他要求善于学《易》的人，应当研究卦爻辞，从切身处体会卦爻辞的意义。这就是从“君子居则观其象而玩其辞”至“则在乎人焉”这段文字的意思，说明了言、象、意是合一的，理和象也是合一的。

这里提出的“体用一源，显微无间”，是程颐易学的基本原则，也是一个重要的理学哲学命题。这个命题就易学来说，是讲卦爻象、卦爻辞与其义理的关系。程颐用他的理学解

《易》的一个基本观点是把《周易》中的象看成是其义理的显现，象和理的合一，他称之为“体用一源，显微无間”。这个命题的理论思维，是以体和用、微和显来解释理和象的关系。理自身无形，隐藏在事物之中，深而幽隐，所以为“至微”。象有形可见，显露在外部，所以为“至著”。但理和象是一个事物的两个方面，未成形的时候是理，已成形的时候是象；就隐藏在内部说是理，从显露在外部说是象。这就是所谓“显微无間”。程颐又以理无形象为体，以象有形象为用，体与用没有时间先后的关系，它们是融合一起，不相分离的。这就是所谓“体用一源”。“体用一源”与“显微无間”又是一致的。“体用一源”是从理这一方面说的，理有体用，其象为用，即在其体（理）中。“显微无間”是从象这一方面说的，象有显微，其微就是理，又不在象外。程颐提出这个命题，在易学史和哲学史上都有重要意义。

总观此序文两自然段，都体现了程颐的理学思想。他以理或天理解释卦爻辞的内容，以是否合乎理说明卦爻辞的吉凶。这种用理或天理解释《周易》中的变化之道，以是否合天理、顺天理来解释卦爻辞的吉凶，强调吉凶变易之理的客观规律性、规范性和可知性，是《伊川易传》的一大特点。它排斥了汉易象数学派以象数占算阴阳灾变的迷信成份，开创了用义理解释《周易》的先河，而且对宋明易学中的义理学派产生了很大影响。

朱熹：《朱子语类》（节选）

【作者及作品简介】

《朱子语类》的作者朱熹（1130—1200），字元晦，一字仲晦，号晦庵，别号紫阳。祖籍婺源（今江西省婺源县），生于福建尤溪（今福建省南平县）。南宋著名哲学家，也是中国封建社会影响最大的思想家之一。

朱熹出身于日趋衰落的官僚地主家庭。14岁丧父，在生活不算优裕的条件下，刻苦学习，18岁中举，19岁进士及第，开始走上仕途。做过知南康军、宝文阁待制等官，历仕高宗、孝宗、光宗、宁宗四朝，但加起来做官不过10年，其余40多年主要从事讲学和著述，因此他主要是作为一个儒家学者在当时享有盛名的。

在朱熹生活的时代，金兵入侵，中原沦丧，民族矛盾十分尖锐。以宋高宗、秦桧为代表的投降派和以岳飞为首的主战派发生了激烈的斗争。同时农民与地主阶级矛盾更为激化，农民运动已从反对人身依附关系进入到争取财产平均、人身平等的阶段。这时自然科学有了进一步发展。在哲学上，二程的理一元论与张载的气一元论已经建立，理气关系问题的争论更明朗、更尖锐化。在这种形势下，作为地主阶级思想家的朱熹尽管也反对屈辱和议，主张收复中原，但当宋朝内

部阶级矛盾激化时，他就放弃了积极抗金主张。他从维护封建礼教，巩固封建统治的立场出发，主张重点应是“先安内而后攘外”，强调儒家思想的作用，要求“整顿纪纲”，进行德教。而且他亲自展开了广泛的教育活动，居家谈经、授课、讲学，外出做官，每到一地都大兴学校，建立书院，聚徒讲学，门人弟子遍布天下，形成了闽学学派，与以陆九渊为代表的心学学派及以陈亮、叶适为代表的功利学派展开了热烈的辩论。

朱熹是程颢、程颐四传弟子，他继承发展了二程，特别是程颐的思想，同时又利用了当时自然科学知识和唯物主义著作中的某些思想资料，还吸取了周敦颐的“太极说”、邵雍的“象数学”、佛教华严宗的“理事说”等，可以说是兼采众说，“综罗百代”，对北宋以来的理学思潮进行了系统的、创造性的全面总结，从而建立起以理为最高哲学范畴的客观唯心主义体系。从理学的发展历史来考察，朱熹是理学的集大成者，是理学的代表人物。理学只是到了朱熹时代，才确立了自己独特的学术规模与体系，奠定了确然不拔的基础，是中国哲学发展史上一个重要的里程碑。

反映朱熹理学思想的，是他的著作。朱熹一生讲论、著述、撰注、编辑的学术成果十分丰富，其数量之大，在封建社会学者中是不多见的。其中主要哲学著作有：《四书集注》、《四书或问》、《太极图说解》、《通书解》、《西铭解》、《周易本义》、《易学启蒙》、《朱子语类》等。《朱子语类》，是朱熹的弟子黄士毅按朱子的学生记录朱熹的言论分类编辑成的，共138卷。后来王佖又编《续语录》40卷。宋末黎靖德汇编成

书，共140卷。《朱子语类》涉及文、史、哲诸方面内容，这里的选文是哲学方面的。中华书局1986年出版了《朱子语类》，收在《理学丛书》中。这里的选文依据此书。

【原文】

问："昨谓未有天地之先，毕竟是先有理，如何？"曰："未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地，若无此理便亦无天地，无人无物，都无该载了①。有理便有气，流行发育万物。"曰："发育是理发育之否？"曰："有此理便有此气流行发育，理无形体。"曰："所谓体者是强名否②？"曰："是。"曰："理无极③，气有极否？"曰："论其极将那处做极。"……

有是理后生是气，自"一阴一阳之谓道"推来④，此性自有仁义⑤。……

天下未有无理之气，亦未有无气之理。……

问理与气。曰："有是理便有是气，但理是本，而今且从理上说气。"……

问："先有理，抑先有气？"曰："理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者⑥。自形而上下言，岂无先后？理无形，气便粗，有渣滓。"

或问："必有是理，然后有是气，如何？"曰："此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先

有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中。无是气，则是理亦无挂搭处。气则为金、木、水、火，理则为仁、义、礼、智。”……

或问：“理在先，气在后？”曰：“理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先，气在后相似。”又问：“理在气中发见处如何[7]？”曰：“如阴阳五行错综不失条绪，便是理。若气不结聚时，理亦无所附著。故康节云[8]：‘性者道之形体，心者性之郛郭，身者心之区宇，物者身之舟车。’[9]”问道之体用[10]。曰：“假如耳便是体，听便是用。目是体，见是用。”……

或问先有理后有气之说。曰：“不消如此说。而今知得他合下是先有理后有气耶？后有理先有气耶？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物、草木、禽兽，其生也莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”……

问：“有是理便有是气，似不可分先后？”曰：“要之也，先有理。只不可说是今日有是理，明日却

有是气也，次有先后[11]。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”

【注释】

①该：具备。引申为完备，包括。该载：意思是囊括、承荷。

②强名：勉强地称呼。

③极：终极，最终点。

④引文见《周易·系辞上》。朱熹认为，他所说的“理”就是《周易》所讲的“道”。

⑤性：本质。

⑥形而上：无形或未成形质。形而上者：指无形体的道。形而下：有形或已成形质。形而下者：指有形有象的器。

⑦见：同“现”。发见：表现。

⑧康节：即邵雍（1011～1077年），字尧夫，谥号康节，

⑨语见邵雍所著《击壤集序》。性：人的本性。道：即理。性者道之形体：是说道通过性表现出来。郛（fú伏）：外城，与“郭”同意。心者性之郛郭：心是性居住的地方。区宇：空间、场所。

⑩体：形体，本体。用：作用，表现。

⑪次：次序。

【原文】

……“动而生阳，静而生阴”[1]。动即太极之动，静即太极之静[2]。动而后生阳，静而后生阴，生此阴阳之气，谓之动而生，静而生，则有渐次也。“一动一静，互为其根”[3]，动而静，静而动，辟阖往来，更

无休息。“分阴分阳，两仪立焉”[4]，两仪是天地，与画卦两仪意思又别。动静如昼夜，阴阳如东西南北分从四方去。“一动一静”以时言，“分阴分阳”以位言[5]。方浑沦未判[6]，阴阳之气，混合幽暗。及其既分，中间放得宽阔光朗，而两仪始立。康节以十二万九千六百年为一元[7]，则是十二万九千六百年之前，又是一个大辟阖，更以上亦复如此，直是“动静无端，阴阳无始”[8]。小者大之影，只昼夜便可见。五峰所谓[9]：“一气大息，震荡无垠，海宇变动，山勃川湮，人物消尽，旧迹大灭，是谓洪荒之世[10]。”常见高山有螺蚌壳，或生石中，此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者变而为刚，此事思之至深，有可验者。“阳变阴合而生水火木金土”[11]，阴阳，气也，生此五行之质。天地生物，五行独先。地即是土，土便包含许多金木之类。天地之间，何事而非五行？五行阴阳，七者滚合，便是生物底材料。

问：“太极动而生阳，是有这动之理，便能动而生阳否？”曰：“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动，则理又在动之中；既静，则理又在静之中。”曰：“动静是气也，有此理为气之主，气便能如此否？”曰：“是也。既有理，便有气，既有气，则理又在乎气之中。”……

问："动静无端，阴阳无始。"曰："这不可说道有个始，他那有始之前毕竟是个什么？他自是做一番天地了，坏了后又恁地做起来[12]，哪有个甚穷尽？"……

太极动而生阳，静而生阴，非是动而后有阳，静而后有阴，截然为两段，先有此而后有彼也。只太极之动便是阳，静便是阴。方其动时，则不见静；方其静时，则不见动。然动而生阳，亦只是具从此说起，阳动以上更有在。程子所谓"动静无端，阴阳无始"，于此可见。

动静无端，阴阳无始。今以太极观之，虽曰动而生阳，毕竟未动之前须静，静之前又须是动。推而上之，何自而见其端与始。

"动静无端，阴阳无始"，虽是合下静，静而后动；若细推时，未静时须先动来，所谓如环无端，互为其根。……便如浑沌未判之前，亦须曾明盛一番来，只是这道理层层流转，不可穷诘。

动静无端，阴阳无始，说到有，有无底在前；说到无，有有底在前，是循环物事。

动静无端，阴阳无始，惟知道者识之。动极复静，静极复动，还当把那个做擗初头始得。今说太极动而生阳，是且推眼前即今，个动斩截便说起，其实那动

以前又是静，静以前又是动。……

阴静之中，自有阳动之根；阳动之中，自有阴静之根。动之所以必静者，根乎阴故也；静之所以必动者，根乎阳故也。

动极生静，亦非是别有一个静来继此动，但动极则自然静，静极则自然动，推而上之，没理会处。

（卷九十四）

【注释】

①见周敦颐《太极图说》。

②太极；是“理”或“天理”的同义语。

③见周敦颐《太极图说》。

④引文出处同上。

⑤引文出处同上。

⑥判：分别。

⑦邵雍以三十年为一世，十二世为一运，三十运为一会，十二会为一元，一元为十二万九千六百年。

⑧引文见程颐《经说·系辞》。

⑨五峰：胡宏的别号。胡宏是南宋学者，二程的再传弟子。

⑩引文见五峰所著《知言》卷四《一气》。

⑪见周敦颐《太极图说》。

⑪恁（nèn嫩）：那。

【简析】

为了便于理解，现把以上选文分为两部分：从“问：‘昨

谓未有天地之先'"至"毕竟理却只在这里"为第一部分；从"动而生阳，静而生阴"至"没理会处"为第二部分。

朱熹在第一部分论述了理与气的涵义及关系。

关于理与气的涵义，朱熹规定理是无形体，无方所，无所作为，超时空的抽象观念。在他看来，有一个纯粹观念组成的世界，"若理则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作"，可它不生不灭，永远独立存在着，"且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里"。这个观念之理既是事物的规律，"阴阳五行错综不失条绪，便是理"，又是封建道德原则，"理则为仁义礼智"。气便是"粗，有渣滓"，是有形有象的"金木水火"，它能"凝聚"、能"造作"东西。这即是说，气是构成有形事物的原始材料，它占有一定空间，并能运动，是表示物质存在的范畴。

关于理与气的关系，是朱熹哲学及宋明理学讨论的一个中心问题，也是思维与存在这个哲学最高问题的具体形态，朱熹对此从不同角度作了论述。

从时间的先后说，理与气"本无先后之可言"，即事实上理气不可分先后，但在逻辑上不但可以，而且必须分先后。"自形而上下言"，即从精神和物质的关系来说，"必欲推其所从来，则须说先有是理"，"但推上去时，却如理在先，气在后相似"。这就是说，事物之理可以先于事物而存在。他运用了逻辑推论，却违反了客观事实。从本末说，"有是理便有是气，但理是本，而今且从理上说气"，"有是理后生是气"。这是说，构成世界万物以及人类的，有理有气，但理是生物的根本，气是生物的材料。理是本，气是末，理是主宰、决定

气的，气是由理派生，是从属于理的。一句话，理是第一性的，气是第二性的。这种关系，也是体用关系。这里所谓“形而上”，是无形无象的精神本体；所谓“形而下”是指有形有象的物质存在。形而上之理是本体，形而下之气是本体理的表现或作用。

朱熹在这里又提出了“理未尝离乎气”，“理存乎是气之中”的观点。这似乎有理气相依、理不离气的思想。但实际上，这是从“形而下”方面说的，即是针对具体事物而言的。朱熹认为，对于任何一个具体事物来说，都是以理为本质，以气作为质料，这二者结合才能构成事物。那么事物在构成以前是什么？朱熹断言：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地，若无此理，便亦无此天地，无人无物。”由此看来，归根到底，朱熹是把理看成在气之上，并决定一切的最高本体，天地、人、物都因理而有，由理所产生、囊括、承荷。有理才有气，气“依傍”着理，理只是“挂搭”、“附著”着气。从“形而上”方面说，理在先，气在后；理是主，气是从；理是体，气是用。这表明朱熹尽管吸收了唯物主义“气本论”的若干思想资料，给气以一定的地位，但并没有改变他哲学思想理本论的客观唯心主义的性质。

朱熹在第二部分，通过解释周敦颐的《太极图说》，阐述了他的动静观。朱熹精心研究了程颐的著作和周敦颐的《太极图说》，认为程颐的“动静无端，阴阳无始”的思想是《太极图说》中阴阳动静说的概括和继承，因此，他把程颐的这个思想与《太极图说》联系起来阐发，所阐发的思想主要有以下几方面：

1. 太极（理）是动静的本体。他说："动即太极之动，静即太极之静。""太极之动"、"太极之静"并不是说太极本身有动有静，动静是"形而下"，"动静是气"。太极是"形而上"，它本身无动静，无终始，是永恒的存在，一切事物的生灭、动静，都是太极作用的结果。朱熹认为，太极包含有动静之理，"有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴"，于是"生此阴阳之气"。"既有气，则理又在乎气之中"。这就是说，动静是气的本性，气中有理，气被理所主宰，因此，动静也受制于理，理即太极，就成为动静的本体。

2. 动与静都不是孤立的，它们是相互联系，是互为根源的。由于动与静都存乎一气，主于一理，所以它们既互相对立，又互相依存，互为根源。无静不能动，无动不能静。阴静之中，已有阳动之根，阳动之中，自有阴静之根。也就是说，动中有静，静中有动，动静互相渗透，互相包容。这种动静相依的理论，具有辩证法思想因素。

3. 动静没有最初的开端。"未动之前须静，静之前又须是动。推而上之，何自而见其端与始"。朱熹认为动静是不可分割的整体。他强调不能把动静截然分为两段说，它们本是一个持续不断的发生、发展、连续流传的无限序列，就如同昼过了便是夜，夜过了便是昼，昼以前是夜，夜以前是昼一样。动静循环，不可穷其一端。把动静看作没有最初的开始，就是认为运动是永恒的，绝对的。这里含有辩证法的思想。

4. 阴阳之气没有最初的开始。朱熹认为，天地未剖判时，阴阳二气混沌一体，剖判为阴阳二气后，上阳下阴，中间有宽阔明亮的空间，天地就立起来了。阴阳之气产生了五行，再

由阴阳五行滚合，便产生了万物。天地万物虽有洪荒之世，而阴阳动静却无始无终。他用在高山上所发现的生物化石，论证了地球上的海陆变迁；又引邵雍的观点来说明“开合往来，便无休息”。阴阳（气）辟合（开合）构成宇宙的运动变化，昼夜是小辟合，宇宙循环是一个大辟合。阴阳之气虽有辟合，却永远无休息。这也就是“动静无端，阴阳无始”。

朱熹把宇宙变迁看作没有终始，就意味着整个宇宙永远不会消灭，闪烁着真理的光芒。但将运动看成无限循环往复，这又不能不使他陷入形而上学。而且他把运动的本体归为太极，太极又是超脱物质，超脱时间和空间的精神本体，这就使他的动静观表现出客观唯心主义的性质。

《四书章句集注》

【作者及作品简介】

《四书章句集注》的作者是朱熹。其生平事迹见《朱子语类》作者简介。《四书章句集注》简称《四书集注》，是朱熹把《礼记》中的《大学》、《中庸》两篇与《论语》、《孟子》合编在一起，择选了前人的一些注释，又加上自己的注解，汇集而成。中华书局 1983 年出版了《四书章句集注》。这里选的是《大学章句》第五章，所依据的是岳麓书社 1987 年出版的《四书集注》。

补大学格物致知传

【原文】

右传之五章，盖释“格物”、“致知”之义，而今亡矣。间尝窃取程子之意以补之①，曰：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知②，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡

天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

（《大学章句》第五章）

【注释】

①朱熹辑有程子论格物九条，见《大学或问》。

②心：指思维器官。灵：神明不测，此指知觉、思维。

【简析】

朱熹在《大学章句》中，以程颐的《改正大学》为底本，将《大学》分为“经”一章、“传”十章。他在对《大学》中“此谓知本”、“此谓知之至也”两句作注时认为，“此谓知本”四个字是衍文，而“此谓知之至也”这句话上面应有缺文。于是他根据上下文意，专门补写了一段话，把它作为《大学》传的第五章。这段文字集中阐发了他的“格物致知”论，是其认识论的核心。

什么叫“格物”？朱熹把“物”解释为“事”或“事物”。“事物”所包括的范围很广，既包括一切自然现象和社会现象，又包括人心中的仁、义、礼、智等道德观念，这里实际上混淆了物质和意识的界限。而且他认为事物都是“理”借以表现自己的外在形式，是依赖于“理”而存在的，并没有客观

的实在性。朱熹解释“格”为“至”、为“尽”。“格物”就是要到达一事物之极至，穷尽该事物本然之“理”。

什么叫“致知”?在朱熹那里，所谓“致知”就是“致吾之知”，即根据心中已有的知识而推之，以求达到无所不知，也就是对全体“理”的推求。“推”或“致”都是在心中玩索，玩索的结果使心中之理全体透明，也就认识了天下一切事物之理，这就达到了“知至”。“知至”是“致知”的终极境界。

“致知在格物”又是什么意思呢？朱熹解释说，要想“致吾之知，在即物而穷其理也”。这就是要用吾心中之理与外物之理相印证。对此他又进一步解释说：“盖人心之灵，莫不有知”。这是指认识主体具有先验的认识能力，朱熹曾说过“心具众理”。他又说：“而天下之物，莫不有理”。这是指与主体相对待的客体都具有“天理”。用天下之物所体现的“理”，来印证吾心中所固有的理，内外相证，就是“格物致知”。

在朱熹看来，“格物”与“致知”不是截然分割的两个阶段，二者既有联系又有区别。“格物”是为了穷理，穷理必须从“格物”入手。“格物”是就个别具体事物上去格，穷至该事物之理，这是认识的初级阶段。朱熹认为这个阶段的认识有其局限性。首先，穷格具体事物之理，还不能认识“理”的全体，只认识部分事物的理，知识就不全面，不能以此推彼，极尽万物之理，这就是所谓“惟于理有未穷，故其知有不尽也”。其次，这时还只是认识外物之理，还没有认识到吾心中本具众理，不必外求，也就是说还没有克服主体和客体的对立，达到主体和客体的完全合一。“致知”是认识的高级阶段，它是以格物穷理为基础的。朱熹说“必使学者即凡天下之物，

莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”，就是讲的“格物”或“即物穷理”阶段。“格物”的过程是一个积累的过程，只有今日格，明日格，“用力之久”，才能胸中“豁然贯通”，做到“众物之表理精粗无不到”，“吾心之全体大用无不明”。这是认识上的一个飞跃，标志着进入了“致知”的阶段。到此阶段就尽穷了事物之理，达到吾心无所不知，实现了“穷理”与“尽心”的统一。穷得物之理便致得吾之知，因为“其实只是一理”。

朱熹的“格物致知”论包含有不少合理的思想因素。一，他强调认识过程要通过即物穷理，反对离物穷理，这里有从外到内、从存在到意识、从客观到主观的合理思想内容。二，他认为认识的发展是由量的积累到质的飞跃的过程，这里包含有辩证法的思想因素。三，他认为人的认识一旦实现了飞跃，就能做到表里具悉，精粗赅备，这包含有对理性思维的某些正确见解。但是，朱熹在讲“即物穷理”时，还能把主体和客体区别开来，而讲到“致吾心之知”的时候，就取消了主体和客体的对立，这样“格物致知”就完全变成了主体的自我证悟，暴露了这一理论的唯心主义先验论的实质。

陆九渊：语录（节选）

【作者及作品简介】

《语录》的作者陆九渊（1139—1193），字子静，号存斋，江西省抚州金溪（今江西省临川县）人。因中年以后曾在江西贵溪象山（今江西省贵溪县西南）讲学，自号象山居士，学者称象山先生，是宋明时期重要的哲学家，是“心学”的开创者。

陆九渊出身于没落的官宦地主家庭，34岁中进士后，开始了仕宦生活。他先在地方上任县主簿，后到中央任国子正和删定官，53岁时被任命为知荆门军。在南宋中晚期，封建统治者面临着民族的危机和国内尖锐的阶级矛盾。陆九渊所思考的中心问题和政治活动的根本目的，是挽救南宋王朝的危亡，维护封建的统治秩序。他为此所作的努力主要表现在学术方面，在政治上却没有什么作为。陆九渊中年以后开始了自己的讲学、游学活动。他的论学书札、讲学语录和诗文，死后由他的儿子陆持之编为《象山先生全集》，共34卷。1980年中华书局出版了点校本《陆九渊集》。这里的选文，依据此书。

【原文】

先生居象山[1]，多告学者云："汝耳自聪，[2]目自明，事父自能孝，事兄自能弟[3]，本无少缺，不必他求，在乎自立而已。"学者于此亦多兴起。

（《陆九渊集·语录上》）

【注释】

①象山：江西贵溪象山，今江西贵溪县西南。

②汝：你。

③弟：同"悌"。

【原文】

朱济道说[1]："前尚勇决，无迟疑，做得事。后因见先生了，临事即疑恐不是，做事不得。今日中只管悔过惩艾[2]，皆无好处。"先生曰："请尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。万物皆备于我[3]，有何欠阙？当恻隐时自然恻隐④，当羞恶时自然羞恶[5]，当宽裕温柔时自然宽裕温柔，当发强刚毅时自然发强刚毅。"

（《陆九渊集·语录下》）

【注释】

①朱济道：陆九渊弟子，名朱桴，字济道，曾随陆九渊同赴鹅湖之会。

②惩艾：惩戒。
③见《孟子·尽心上》。备：具备，具有。
④恻隐：怜悯，同情。
⑤羞恶：羞耻，憎恶。

【原文】

自立自重，不可随人脚跟，学人言语。

（《陆九渊集·语录下》）

【原文】

学者须是打叠田地净洁①，然后令他奋发植立。若田地不净洁，则奋发植立不得。古人为学即“读书然后为学”可见。然田地不净洁，亦读书不得。若读书，则是假寇兵，资盗粮②。

（《陆九渊集·语录下》）

【注释】

①田地：指心。净洁：干净，比喻端正。
②语本《史记·李斯列传》。假：借。兵：武器。资：送给。

【简析】

这几段选文，反映了陆九渊的认识论和道德修养方法。在他那里，二者是合而为一的。陆九渊认为，“万物皆备于我”，吾心“本无少缺”，万理万善皆具于吾心，吾心就是知识和道德的源泉。因此，寻求知识、修养道德都“不必他求”，只要

“收拾精神，自作主宰”就行了。

所谓“收拾精神”，就是保住自己的本心，不破坏它，不放失它。这也就是陆九渊所说的“存心”、“养心”、“发明本心”，是他的方法论的中心内容。这种方法就是直接向内用力，反身内求，是一种深刻的对封建伦理道德的自我反省、自我认识、自我完成的过程。具体来说，就是要认识封建道德的本源在于人的本心，只要从本心上发现它，保住它，并把它扩充开来，就可以说是完成了道德修养的过程。修养的最终目标是要明理、立心、做人。明理，就是确认世界都是“理”的产物或表现。立心，即体认万事万物皆心所生，要自作主宰，不要执着于一事一物，不要被外面的事物所役使、所干扰。只要首先肯定、保养好自己的仁义礼智的本心，然后充分地相信依照本心所认为对的去做，就可以恰到好处，即所谓“当恻隐时自然恻隐，当羞恶时自然羞恶，当宽裕温柔时自然宽裕温柔，当发强刚毅时自然发强刚毅”，“耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟”。也就是只要充分相信自己先天赋予的本心，所有的行为就会自然而然地合乎封建道德标准，就能做一个封建统治阶级所要求的“完人”。但做这种“完人”并不是一个社会生活实践的过程，而只是一个主观思维扩张的过程。陆九渊却认为这种主观的“立心”是做学问的首要任务，“学者须是打叠田地净洁，然后令他奋发植立”。所谓“打叠田地净洁”，就是要“收拾精神”，“发明本心”，树立对封建道德的坚定信念。有了这种“正确的”立场，然后才可以“奋发植立”，读书学艺，应事接物，否则就要陷入“异端”。这说明陆九渊并不是一概反对读书。他认为读书是

否有益，要看其心（立场）是否端正。如果其心不正，多读书不仅对封建统治无利，而且像“假寇兵、资盗粮”般地有害。这里一方面暴露了陆九渊的封建卫道士的面孔，另一方面也不能否定他强调读书要有明确目的，首先要端正读书态度，要想做好学问，必须把做人放在第一位等思想有一定合理因素。他强调要自立自重，奋发植立，独立思考，不盲从别人，不迷信权威，其目的是为了唤起南宋地主阶级的自信心和主观奋斗精神，以挽救南宋统治者的危机。这种“自作主宰”的呼唤，在一定时期内也会刺激地主阶级中某些人注重事功，勇于进取，有所作为，具有一定的积极意义。

【原文】

吕伯恭为鹅湖之集[①]，先兄复斋谓某曰[②]：“伯恭约元晦为此集[③]，正为学术异同，某兄弟先自不同，何以望鹅湖之同。”先兄遂与某议论致辩[④]，又令某自说，至晚罢。先兄云：“子静之说是。”次早，某请先兄说，先兄云：“某无说，夜来思之，子静之说极是。方得一诗云：‘孩提知爱长知钦[⑤]，古圣相传只此心[⑥]。大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑[⑦]。留情传注翻蓁塞[⑧]，着意精微转陆沉[⑨]。珍重友朋相切琢[⑩]，须知至乐在于今。’”某云：“诗甚佳，但第二句微有未安。”先兄云：“说得恁地[⑪]，又道未安，更要如何？”某云：“不妨一面起行，某沿途却和此诗[⑫]。”及至鹅湖，伯恭首问先兄别后新功。先兄举诗，才四句，元晦顾伯

恭曰："子寿早已上子静舡了也[13]。"举诗罢，遂致辩于先兄。某云："途中某和得家兄此诗云：'墟墓兴哀宗庙钦[14]，斯人千古不磨心[15]。涓流滴到沧溟水[16]，拳石崇成泰华岑[17]。易简工夫终久大[18]，支离事业竟浮沉[19]'。"举诗至此，元晦失色。至"欲知自下升高处，真伪先须辨只今[20]。"元晦大不怿[21]，于是各休息。翌日二公商量数十折议论来[22]，莫不悉破其说。继日又致辩[23]，其说随屈。伯恭甚有虚心相听之意，竟为元晦所尼[24]。后往南康，元晦延入白鹿讲说[25]，因讲"君子喻于义"一章[26]。元晦再三云："某在此不曾说到这里，负愧何言[27]。"

（《陆九渊集·语录上》）

【注释】

①吕伯恭：即吕祖谦，字伯恭，南宋著名学者，隆兴进士，复中博学宏词，官至直秘阁著作郎、国史院编修。南宋淳熙二年（1175年），吕祖谦约朱熹、陆九渊、陆九龄等人在江西信州鹅湖寺集会，讨论学术异同，通过论辩，显露了朱、陆学术思想的分歧。

②先兄：已故兄长。复斋：即陆九渊的胞兄陆九龄，字子寿，号复斋。

③元晦：朱熹，字元晦。

④致辩：辩论。

⑤孩提：幼儿。钦（qīn 亲）：同"亲"。

⑥此心：指仁爱之心。

⑦址：基地。岑（cén涔）：高山。

⑧传（zhuàn撰）注：指对经典的注释工作。蓁（zhēn真）：通“榛”，荆棘。塞：堵塞。翻蓁塞：疏通僻壤，这里指注疏古代典籍。这是说花费精力注疏古代经典。

⑨陆沉：陆地下沉。这是说，花心神探微旨陷没深。这句是讽刺朱熹的治学方法陷于绝境而不能自拔。

⑩切琢：研究。

⑪恁（rèn任）地：如此，这样。

⑫和（hè贺）诗：依照别人诗词的格律或意思写作诗词。

⑬舡：船的异体字。

⑭墟墓：坟墓。宗庙：古代帝王、诸侯祭祀先祖的处所，后来也称家庙。这句是说，临墓生哀入家庙思亲。

⑮斯：此。磨：消灭。这句是说，这是人千古不变的心。

⑯涓流：细小的水流。沧溟：指大海。这句是说，细流汇成浩瀚的大海。

⑰拳石：拳头一样大的石头。泰华：泰山、华山。这句是说，小石集成泰山华山峻。

⑱易简工夫：指陆九渊自己所主张的“心学”的治学方法，简单容易。这句是说，易简工夫将能久传光大。

⑲支离事业：指朱熹的治学方法烦琐零碎。这句是说，支离破碎的搞法终究要没沉。

⑳真伪：指分别真假。只今：如今。

㉑怿（yì译）：喜悦，高兴。大不怿：非常不高兴。

㉒翌（yì亦）日：次日。二公：指朱熹、吕祖谦。数十折议论：提出十几个问题来辩论。

㉓继日：第三天。

㉔相听：听取我方意见。所尼：所拘泥。

㉕南康：今江西省星子。白鹿：指江西庐山白鹿。元晦延入白鹿讲说：朱熹请我到白鹿书院讲学。

㉖引文见《论语·里仁》。

㉗这是说，我在此从来没有讲到过这些道理，实在惭愧，还有什么好说的哩！

【简析】

这段语录，叙述了陆九渊与朱熹在哲学方法论上一次重要论争的情况。这次辩论会，就是历史上著名的鹅湖之会，它是由南宋著名史学家吕祖谦约集召开的。

陆九渊和朱熹都是当时著名的思想家。在政治上，他们都自觉地把自己的学说内容和根本目标同维护封建伦理及政治制度紧密地联系起来，其政治立场是一致的。在世界观上，他们都把“理”理解为世界的本源，认为人都具有合乎伦理的、善的天然本性。但是他们由于受佛、道等思想的影响不同，所以从相同的出发点迈出第一步后，就立即产生了思想分歧。朱熹吸收了佛家“体用合一”的观点，提出“性即理”，认为万物都是理的体现，人心只是其一，人性即是天理在人身上的体现。陆九渊则发挥了儒家传统的“天人合一”观点，提出“心即理”，认为万物皆自心发，人心即是世界本源。世界观上的分歧，导致了他们方法论的不同。朱熹讲“穷理”，即“道问学”。陆九渊讲“明心”，即“尊德性”。“尊德性”和“道问学”，语出《中庸》。其涵义一是指从事于内心修养，一是指致力于学问。所谓朱、陆异同就是从这里开始

的。

这次鹅湖之争的中心问题就是做学问和道德修养的方法问题，涉及到哲学认识论。朱熹的方法是教人从“格物致知”做起，先“泛观博览”，积累知识，知识积累多后，自然可以达到“豁然贯通”、“顿悟天理”，然后由博返约，认识心中本具之理。陆九渊认为朱熹的这套方法太烦琐，因此他主张首先应“发明人之本心”，即站稳地主阶级立场，树立对封建伦理道德的绝对信仰，然后再去读书明理，就可一通百通。陆九渊与其兄陆九龄为了以这种主张战胜朱熹，会前曾事先统一了看法，陆九渊说服了陆九龄，哥哥同意了弟弟的看法，二人还曾作诗唱和。陆九龄的诗是赴会前一天夜里作的，陆九渊的和诗是在赴会途中作的。陆九龄所作诗的第一句，是发挥孟子天赋四心（恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心）的思想，说明他的哲学是建立在人有天赋道德本心这个基础上。第二句强调自古圣贤相传的内容不过就是这种本心。“留情”、“着意”两句是讲他的为学主张。他认为既然人有天赋的本心，那么发明本心是基本，留情“传注”是棘途。本心一经发明便是天理，他反对把精力花费在注疏诠释古代经典以探求所谓精微大旨上。这些与陆九渊的看法基本相同，所以陆九渊称赞“诗甚佳”。鹅湖会上，陆九龄急急忙忙地宣读了事先作好的“立心”、“复本”的哲理诗，朱熹听到第四句就说他已经上了陆九渊的船，感到很失望。

陆九渊的和诗也是从本心说起。他认为，临墟墓莫不生哀痛之心，入宗庙无不起肃敬之念，这就是人们千古不变的本心。这个心具备万理万善，是人人皆有的。人们之所以能

接受封建教育，人人皆可以为尧舜，就是因为人人都有这样一个心。识得本心，乃是学问和道德修养的前提，保存和恢复本心则是学问和修养的唯一工夫。他认为这种易简直截的工夫是能长久流传、发扬光大的，并断言朱熹的一套为学工夫支离烦琐，不切实用，终究要沉没。这使朱熹听后大为不悦。

陆九渊对陆九龄的诗也有不满意的地方。陆九龄的诗说："古圣相传只此心。"这句为考求圣贤之书以便体识此心的方法留有了余地，所以陆九渊听完后说"第二句微未安"，并在和诗中把"古圣相传只此心"改为"斯人千古不磨心"。在陆九渊看来，陆九龄的说法针对性不强，因为"传心"的说法朱熹并不绝对反对，只是强调必须通文字，见诸经典，所以欲得圣人之心，必须穷格圣贤之书。同时陆九渊认为其兄的说法不彻底，孟子主张的仁义礼智之心是千古以来人人生而具有、不可磨灭的，成圣成贤无须依赖前圣相传，只要相信自己宝藏本自全具，一经发明本心，自然就可成为圣贤。这种工夫既易简直截，又比读书穷理、积累贯通可靠。

鹅湖之会辩论了三天，双方都未改变自己的哲学观点，最后是不欢而散。在这次会上，吕祖谦基本上是站在朱熹一边。他召集这次会，表面上是企图调和朱、陆之间的学术分歧，实际上他的真正用意是要和朱熹一起矫正陆学之偏，他是作为二陆的对立面出现的。陆九渊认为朱、吕在辩论中未占上风，自谓朱、吕提出十几个问题，陆氏兄弟彻底驳倒了对方，后来他们常以鹅湖之辩津津乐道，这说明鹅湖之会对扩大陆学的影响起了一定作用。

陈亮：甲辰答朱元晦书（节选）

【作者及作品简介】

《甲辰答朱元晦书》的作者陈亮（1143—1194），字同甫，浙江省永康人，因世居永康城外龙窟村，学者称龙川先生。他是南宋著名的思想家、文学家，浙东永康学派的创始人。他的学说被称为“功利之学”。

在陈亮所处的江浙地区，是南宋经济、政治、文化中心，商品经济比较发达，已出现了享有特权的大地主、大官僚、大商人所形成的三位一体的垄断性商业。当时也有相当一部分中下层地主兼营手工业和商业，在社会上有一定的经济实力，但又受到垄断商业的束缚。尤其在宋金对峙、南北分裂的情况下，他们的经济利益受到更严重的损害。陈亮就是代表中下层地主兼商人利益的哲学家。他反映工商业地主的意志和要求，经济上主张“农商一事”，政治上主张改革内政，联合抗金。他在青少年时就有“驱驰四方”杀敌救国的壮志，刻苦钻研兵法战略，考究古人用兵成败的经验教训，写成了《酌古论》一书，作为抗金救国的借鉴。当以刘豫、张邦昌、秦桧为代表的上层官僚地主鼓吹民族投降主义，残酷镇压民族自卫斗争时，他写了《中兴五论》，上书孝宗皇帝，陈述复仇雪耻、恢复中原的主张。以后又多次上书，指陈抗金救国

大计，抨击主和派，劝勉皇帝励精图治，收复失地。其词锋之尖锐，言语之激烈，震惊朝野。他这种爱国言行遭到当权者的嫉恨，他们以空言罗织罪状，进行陷害，使他两次下狱，备受鞭笞之苦。但他抗金之志终不屈挠，写了许多有战斗性的论文和诗篇，直到临死的前一年，还写下“复仇自是平生志，勿谓儒臣鬓发苍”的豪壮诗句。

陈亮的哲学思想也表现出很强的战斗精神，他的斗争锋芒主要指向以朱熹为代表的理学唯心主义。陈亮与朱熹是同时代的人，并有个人交往，但他们在思想上水火不相容。陈亮针对朱熹等唯心主义理学家的“存天理，灭人欲”、“尊王贱霸”、侈谈“仁义”、讳言“功利”等种种谬论，提出注重“事功”的功利主义学说。

陈亮与朱熹的辩论，主要是通过来往书信的形式进行的。这里所节选的《甲辰答朱元晦书》是陈亮于公元1184年写给朱熹的一封回信。甲辰即宋孝宗淳熙11年。元晦是朱熹的字。这是陈亮同朱熹进行“王霸义利”问题大论战中的一篇重要文章。陈亮的著作，都收在后人编辑的《龙川文集》中。1974年中华书局出版了《陈亮集》。这里的选文，依据此书。

【原文】

自孟荀论义利王霸①，汉唐诸儒未能深明其说②，本朝伊洛诸公辩析天理人欲③，而王霸义利之说于是大明。然谓三代以道治天下，汉唐以智力把持天下④，其说固已不能使人心服；而近世诸儒遂谓三代专以

天理行[5]，汉唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能长久。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时[6]，而人心亦是牵补度日[7]，万物何以阜蕃而道何以常存乎[8]！故亮以为汉唐之君本领非不洪大开廓，故能以其国与天地并立，而人物赖以生息[9]。惟其时有转移，故其间不无渗漏[10]。曹孟德本领一有跷欹[11]，便把捉天地不定，成败相寻[12]，更无着手处。此却是专以人欲行，而其间或能有成者，有分毫天理行乎其间也。诸儒之论，为曹孟德以下诸人设可也，以断汉唐，岂不冤哉！高祖太宗岂能心服于冥冥乎[13]！天地鬼神亦不肯受此架漏。谓之杂霸者[14]，其道固本于王也。诸儒自处者曰义曰王[15]，汉唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做；说得虽甚好，做得亦不恶：如此却是义利双行，王霸并用。如亮之说，却是直上直下，只有一个头颅做得成耳[16]。向来十论大抵敷广此意[17]，只如太宗亦只是发他英雄之心，误处本秒忽而后断之以大义[18]，岂右其为霸哉[19]！发出三纲五常之大本，截断英雄差误之几微，而来谕乃谓其非三纲五常之正，是殆以人观之而不察其言也。王霸策问[20]，盖亦如此耳。

【注释】

①孟：孟子。《孟子·梁惠王上》等篇中有“义利”、“王霸”之辩。

荀：荀子。《荀子》中有《王霸》之篇。

②汉唐诸儒：指汉朝的董仲舒、唐朝的韩愈等人。

③伊洛：指河南的伊水、洛水，都在洛阳附近。伊洛诸公：指程颢、程颐兄弟，他们都住在洛阳。

④语见《二程遗书》卷十一，程颢说："三代之治，顺理者也；两汉以下，皆把持天下者也。"三代：指夏、商、周。把持：控制。

⑤近世诸儒：指朱熹等理学家。

⑥架漏：把破漏的屋子用木材支架起来。

⑦牵补：东牵西扯，弥补一时。

⑧阜蕃：生长繁殖。

⑨开廓：开阔。生息：生长、繁殖。

⑩渗漏：这里是疏漏、过失的意思。

⑪孟德：曹操字孟德。跷欹（qiāo qí 敲奇）：诡诈可疑的行为。

⑫把捉：把握。相寻：相继。

⑬高祖：汉高祖刘邦。太宗：唐太宗李世民。冥冥（míng 明）：按照迷信的说法，指人死后进入的阴间世界。

⑭杂霸：用霸道掺杂在王道中进行统治。

⑮自处：处身立世。

⑯直上直下：古今历史。一个头颅：比喻指导原则。

⑰十论：指淳熙九年夏天，陈亮给朱熹的信中提到的"杂论十篇"，请朱熹评阅，朱熹回信攻击"十论"，认为它偏离了"三纲五常之正道"。敷广：陈述。

⑱只如：比如。秒忽：很微小。

⑲右：同"佑"，帮助，引申为赞美、推崇。

⑳王霸策问：指陈亮写的《问答一》，见《龙川文集》。

【简析】

陈亮与朱熹的争论，基本上是围绕着王霸、义利的问题展开的，这即是哲学史上有名的“王霸义利之辩”。王霸之辩是中国古代关于两种统治方法的争论。王即王道，指“以德服人”，用“仁政”进行统治，这是儒家的政治主张。霸即霸道，指“以力服人”，用刑法进行统治，这是法家的政治主张。义利之辩是关于道德行为与功利关系问题的争论。义，指思想行为符合一定的道德准则；利，指利益、功利。朱熹认为，义是天理流行的表现，利是人欲泛滥的表现，天理和人欲的对立也就是义和利的对立。他把这一套理论运用到历史观上，认为决定人类历史发展变化的原因主要在于人心的好坏，特别是帝王心术的好坏。夏、商、周三代帝王的心术好，纯乎“天理流行”，专讲“仁义”，所以是“王道”盛世；三代以后的帝王心术不好，“人欲横流”，专讲“功利”，所以是“霸道”衰世。朱熹的这种观点，实际上是在宣传今不如昔、一代不如一代的历史倒退论。

陈亮对朱熹“三代专以天理行，汉唐专以人欲行”的观点进行了针锋相对的批驳。他提出，汉唐如果只是人欲横流，为什么万物能够繁荣滋长，“道”能够长存呢？他还高度评价了汉唐的君主，认为他们也有“英雄之心”，其本领“非不洪大开廓”，故能使国家长存，人物生息。在陈亮看来，历史是不断变革、不断前进的，历史的发展遵循着一定的客观规律，根本不存在什么“三代以上”和“三代以下”之间的不可逾越的鸿沟。他在这里阐述的是一种发展进化的历史观。

在关于“王霸义利”问题上，陈亮批评了朱熹把“天

理”和“人欲”、“王道”和“霸道”根本对立起来的观点。他认为霸道原来是本于王道的，二者并没有本质的区别；王道与霸道、仁义与功利不是对立的，而是统一的。历史上总是王霸并用，义利双行。

南宋时期关于“王霸义利”的辩论，在一定意义上反映了当时爱国与卖国、革新与守旧的斗争。陈亮崇尚像汉高祖、唐太宗那样有点霸气的历史人物，认为他们才是有救世之志、除乱之功的旷古英雄，他希望再出现这样的霸才，抗金雪耻，收复失地，统一中国。他主张功利主义，也是以富国强兵、“中兴”、“复仇”为目的的，一切以对抗金斗争是否有利为标准来衡量，这在当时具有进步意义。他对朱熹和其他理学家侈谈“仁义”、“王道”，宣扬历史退化观点所进行的批判，冲击了南宋大官僚地主集团卖国投降、复古倒退政治路线的理论基础，在当时也具有很大的进步意义。但他的思想还不可能完全摆脱儒家的立场，在同朱熹进行论战时，经常引用一些儒家的言论，这反而削弱了批判战斗的力量。另外，他是把汉唐的功业完全记在一两个帝王身上，这反映了他的历史观并没有摆脱唯心主义的束缚。

王守仁：《传习录》（节选）

【作者及作品简介】

《传习录》作者王守仁（1472—1528），字伯安，号阳明，浙江省余姚（今绍兴地区余姚县）人。出身于官僚地主家庭，是我国明代中叶著名的哲学家，也是一位教育家，在中国哲学史和教育史上占有重要地位。

王守仁青年时代就关注北方边境的安全，28 岁中进士后，向明孝宗皇帝疏陈边务八条，建议加强北方防务，不久，被任命为刑部主事，后又改任为兵部主事。他 35 岁那年，宦官头子刘瑾胡作非为，迫害朝臣，他上书相救，结果被打了 40 廷杖，贬为贵州龙场驿丞（公路站长）。4 年以后，升为江西吉安府庐陵知县。以后调回朝中，任过吏部主事、吏部郎中，南京太仆寺少卿、南京鸿胪寺卿等职。后又升任都察院左佥都御史，巡抚南赣、汀、漳等地，积极镇压当地的农民起义，因功升任都察院右副都御史。1519 年（正德十四年），又平定了明宗室宁王朱宸濠的叛乱。但由于统治集团内部矛盾，并没有因这次大功而受到皇室的信任和封赏。王守仁 50 岁时，才升任为南京兵部尚书，没有赴任，又授予光禄大夫上柱国的虚衔和新建伯的封号。嘉靖七年，广西一带傜、僮等少数民族起义，王守仁接受朝廷命令前去镇压。他采用剿

抚并用的策略，迅速扑灭了这次农民起义，在回军的路上病死，终年 57 岁。他利用军政余暇，从事讲学活动，从学者甚众。因此，他的学说在晚明时期影响很大，形成了阳明学派。

王守仁生活在明朝中叶，中国的封建制度已陷入深重的危机之中。土地兼并十分激烈，大量的土地被皇室、官僚所占有，沉重的赋税转移到农民头上，迫使数以百万计的农民破产流亡，终于激起了大规模的农民起义。在社会基本矛盾引发下，统治阶级内部及其与少数民族之间的矛盾也激化了。上述被王守仁所镇压的农民运动及少数民族的起义和所平定的宁王叛乱，都说明了明王朝已到了岌岌可危的地步。王守仁力图把明王朝从危机中挽救过来，为此，他除了亲自带兵镇压起义、平定叛乱以外，还进行了如何“破心中贼”的理论探讨。当时在意识形态领域朱熹的学说被官方奉为正统思想，官僚士大夫和一般的知识分子都溺于所谓训诂词章之学，把朱熹的学说当成猎获名利的工具。许多学者、理学家由于受朱熹的影响，在知行观上认为必须先知然后才能行，于是只在讲习讨论上作“知”的功夫，说“待知得真了方去做行的功夫”。王守仁认为，人们追逐名利，对于消除统治者内部的互相倾压与缓和统治者和农民的阶级矛盾都是不利的。他总结思想统治的经验，从心物关系、心理关系和知行关系问题上，对朱熹的客观唯心主义进行了研究。他认为，朱熹“析心与理为二”是导致知行分离的理论基础；朱的“即物穷理”之说，只能约束行为外表，不能钳制思想动机。他以铲除人们的叛逆和不守本分的心理为目的，继承了孟子的“良知”学说和陆九渊的“心即理”的思想，批判朱熹的“理

学”。针对朱熹的“知先行后”说，提出了“知行合一”的理论，进一步发展了主观唯心主义的“心学”体系，成为中国古代哲学史上主观唯心主义的集大成者。其影响不仅在当时很大，而且几乎动摇了程朱理学作为后期封建社会统治思想的正统地位，左右了思想界长达一百多年之久，它还影响到我国近代及朝鲜、日本等东方各国。

王守仁的著作，后人编辑为《王文成公全书》，共38卷。其中《传习录》上、中、下和《大学问》是他的主要哲学著作。1992年上海古籍出版社出版了《王阳明全集》（全二册），这里的选文即依据此书。

【原文】

爱曰[①]："如今人尽有知得父当孝，兄当弟者[②]，却不能孝、不能弟，便是知与行分明是两件。"先生曰："此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是安复那本体，不是着你只恁的便罢[③]。故《大学》指个真知行与人看，说'如好好色，如恶恶臭[④]'。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶，亦只是不曾知臭。就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟，不成只是晓得

说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了：知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾知。此却是何等紧切着实的工夫！如今苦苦定要说知行做两个，是甚么意？某要说做一个是甚么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用？"

爱曰："古人说知行做两个，亦是要人见个分晓，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。"

先生曰："此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若会得时⑤，只说一个知已自有行在，只说一个行已自有知在。古人所以既说一个知又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是；又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话，若见得这个意时，即一言而足，今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行，我如今且去讲习讨论做知的功夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个

知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个；若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。”

（《传习录上》）

【注释】

①爱：徐爱，字曰仁，号横山，余姚人。王守仁的大弟子，又是他的妹婿，正德进士，官至工部郎中。

②弟：同“悌”。

③恁（rèn刃）的：如此，这样。

④好（hào浩）好色：喜欢好的颜色。恶（wù悟）恶臭：讨厌坏的臭味。

⑤会：领会，理解。

【原文】

夫人必有欲食之心然后知食：欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶必待入口而后知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心然后知路：欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之险夷必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路歧之险夷者邪？“知汤乃饮”，“知衣乃服”，以此例之，皆无可疑。……

知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即

是知[1]，知行工夫本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。“真知即所以为行，不行不足谓之知”，即如来书所云“知食乃食”等说可见，前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知行之体本来如是，非以己意抑扬其间[2]，姑为是说以苟一时之效者也。“专求本心，遂遗物理”，此盖失其本心者也。夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也；性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？晦庵谓[3]“人之所以为学者，心与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散在万事，而实不外乎一人之心”。是其一分一合之间，而未免已启学者心理为二之弊。此后世所以有专求本心，遂遗物理之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处；此告子“义外”之说[4]，孟子所以谓之不知义也。心一而已。以其全体恻怛而言谓之仁[5]，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理；不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎？

（《传习录中》）

【注释】

①笃：敦实笃厚之意。真切笃实：是指“身心上体履”，包括身体力行。明觉精察：就是“辨析精确”，指对义理的分析了解。

②抑扬：褒贬。

③晦庵：朱熹别号。引语见《大学或问》。

④外：指心外。义外：指义在心外。语本《孟子·告子上》：“告子曰：‘食色，性也。仁，内也，非外也。义，外也，非内也。’”孟子反对告子“义，外也”的说法，认为仁义都是人心原有的。

⑤恻怛（dá达）：怜悯。

【原文】

问“知行合一”。先生曰：“此须识我立言宗旨。今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中，此是我立言宗旨。”

（《传习录下》）

【简析】

这里选了王守仁论述“知行合一”的几段最有代表性的话。他的知行合一说，是针对程颐、朱熹的知先行后说而提出来的。在他看来，虽然也可以说是一种“补偏救弊”的言

论，但其立言宗旨主要是为了复明知行本体，因为他认为知行本体原来是合一的。

这里所说的“本体”，指“良知”，也指王守仁哲学的最高范畴“心”，“心”也就是“理”。在他看来，“夫物理不外于吾心”，事物之理不是客观存在的，而是吾心所生赋予外界事物的。因此，他坚决反对向外求理、向外求知，认为做学问的过程就是“求理于吾心”。程颐、朱熹主张“格物致知”、“即物穷理”，王守仁认为他们的这种理论区分开认识的主体和客体、“人心”和“物理”，虽然“心包万理”，但要启发心中之理，还有一个“外心以求物理”的过程。他认为这就是“知行之所以二”的原因。只有“求理于吾心”，才是“圣门知行合一之教”。由此可见王守仁的“知行合一”说是建立在“心即理”的基础上的。这里的“理”有其特定含意，它是指封建道德规范。“求理于吾心”就是要求人们在认识和实践封建道德上下工夫，摈除一切不利于封建统治的“人欲”和“私心”。

出于维护封建伦理道德的一片苦心，王守仁反对程朱的知先行后说，他认为这种学说在理论上失却了“知行本体”，在实践上有可能流入“终身不行，亦遂终身不知”的大病痛。为了复那知行本体，克服“将知行分作两截”的弊病，更有效地为封建统治阶级服务，他认为有必要对“知”、“行”范畴重新加以解释。

王守仁所说的“知”，并不是一般认识论上“知”的概念，而是指的“良知”，即天赋道德观念，具体说就是指“孝”、“弟”、“忠”、“信”等封建道德规范。他所说的“行”，也不

是一般所说的“行”或实践，而是所谓“致良知”，即排除人心中的私欲间隔，使纯乎天理的良知得以自然流行，以实现封建道德原则。关于“知”与“行”的关系，他从以下几方面进行了阐述：

一、知行“两个字说一个工夫”，即“知”与“行”都是在封建道德上下工夫。既然是“一个工夫”，为什么自古以来却始终使用知与行两个概念呢？他在解释这个问题时，指出了在处理知行关系问题上有两种错误倾向，一种人“懵懵懂懂的任意去做，全不解思维省察”；另一种人则“茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行”。前一种人行而不知，“只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是”。后一种人知而不行，便是妄想，而且这种倾向更普遍，危害更大，“所以必说一个行，方才知得真”。他认为这是古人“不得已补偏救弊的说话”。既说一个“知”，又说一个“行”，他说是古人不得已的苦衷，其实只是他自己的苦衷。因为在他看来，知行原本是一个工夫，只说一个“知”就可以了。但有些人“知得父当孝，兄当弟，却不能孝，不能弟”，针对这种“全不肯着实躬行”的情况，所以他又不能不讲一个“行”。无论讲“知”或讲“行”，其目的都是为了维护封建制度。讲“知”，是为了用“知”来指导“行”，以便“行得是”。讲“行”，是为了用“行”来实现“知”，以求“知得真”。如果没有真知，对维护封建制度也没有实际效果。

二、知行“合一并进”，即知行是一个过程的两个方面。王守仁认为，“知”是“行”的出发点，“行”是“知”的归宿。“知”为“行”出“主意”，“行”为“知”做“工夫”。如

果“知”的“主意”出得好，封建道德的实践就会更具有自觉性。如果“行”的“工夫”做得深，对封建道德的认识就会更落实，在思想上扎的根更深。“知”和“行”是从两个方面在封建道德上下工夫。

三、“知行工夫本不可离”，“知”包含“行”，“行”包含“知”。“知”是对封建伦理道德的“明觉精察”的认识，所以“知”有“明觉精察”的特点。“行”能把对封建伦理道德的认识化为“真切笃实”的行动，所以“行”有“真切笃实”的特点。而“知”所以能“明觉精察”，是由于以“真切笃实”的行为为基础，所以“知”中包含有“行”。“行”之所以能“真切笃实”，是由于有“明觉精察”的认识为指导，所以“行”中又有“知”。这就是所谓“知之真切笃实处便是行，行之明觉精察处便是知”。在王守仁看来，“知”与“行”一体相连，不可分离，在内容上互相包含，在时间上不分先后，二者本来就是一回事。“只说一个知，已自有行在，只说一个行，已自有知在”，知行本体只是一个，知行工夫不可分做两截。这种理论有其合理的因素，即“知”与“行”有互相依赖的关系。但是它混淆了“知”和“行”的概念，抹煞了二者质的区别，在理论上造成了极大的混乱。

四、“一念发动便即是行”，“知”就是“行”，销“行”归“知”。王守仁讲的“知”与“行”都是以个人的思想感情为基础的。“明觉精察”与“真切笃实”都是“心”的活动特点，“明觉精察”是指“心”的认识深度，“真切笃实”是指“心”的情感深度，“知”与“行”都是心的活动。他认为，“好好色，恶恶臭”，是人天赋具有的良知良能，人们在见好

色时自然地产生爱好的感情或意念，在闻恶臭时自然地产生憎恶的感情或意念，这种感情和意念就已经是行了。“见好色”与“好好色”，“闻恶臭”与“恶恶臭”是同时发生的，所以说知行合一，这就是所谓“知行本体”。在这里，他确实看到了“知”和“行”有一致、统一的一面，但是他把统一夸大为等同，这就走向了谬误。因为知即认识、思想、意念、感情，都是主观的东西，它与作为“主观见之于客观“的行之间是存在着本质区别的。王守仁通过抹煞二者的区别，以“知”代“行”，取消了作为客观实践活动的“行”。他所讲的“知行合一”完全是在主观意识即“心”中实现的。他还认为，“欲食之心”、“欲行之心”即是意，即是“行”的开始。一念发动即是行。“欲”、“意”、“念”等主观上的打算、念头都可以叫做行，那么知和行之间还有什么差别呢？所以他对“知行合一”的论证是以否定“行”的客观性及其在认识过程中的决定性作用为前提的，这就暴露了这种学说的主观唯心主义的性质。

王守仁的“知行合一”说具有鲜明的阶级性。他说“破山中贼易，破心中贼难”，对于人们心中的那些不利于封建统治、违背封建纲常的“不善”的意念，他主张要将其消灭于萌芽状态。先破“心中贼”，才能预防“山中贼”，这就是他倡言“知行合一”说的“立言宗旨”。

王廷相：横渠理气辩

【作者及作品简介】

《横渠理气辩》的作者王廷相（1474——1544），字子衡，号浚川，又号平厓。河南仪封（今河南省兰考）人，明代著名哲学家。

在王廷相生活的时代，明王朝已经濒临空前的政治危机。农民起义彼伏此起，边患日益严重，各地藩王叛反不断发生，奸佞当道，宦官擅权，贫贿成风。在思想领域，占统治地位的程朱理学已经衰朽，王守仁为了解救明王朝统治的危机，极力鼓吹他的心学。王廷相在政治上不满意宦官的专横，在思想上赞成张载的唯物主义学说，反对程、朱、陆、王唯心主义谬论。他28岁时被选为翰林庶吉士，授兵科给事中，后因反对宦官刘瑾，被贬为亳州判官。但他毫不气馁，积极从事教育事业，培养出许多“才名播天下”的学生。后来升任高淳知县，又升为御史。在巡抚陕西期间，曾裁制镇守太监宦官廖镗勒索人民的罪行，又抵制过两个宦官的纳贿干涉校政的丑恶行为，因此被宦官合力栽赃诬陷而下狱。嘉靖年间，历任湖广按察使，南京兵部尚书等职。他曾在严嵩当政残杀异己，满朝文武噤口不敢言的情况下，挺身而出，上疏抨击弊政，以致被诬，斥为平民。王廷相品行端正，生活俭素，为

官廉洁，办事公正，敢于同权奸斗争，是封建官僚中比较正直、有远见的知识分子。但他毕竟是地主阶级的官僚，与人民革命誓不两立，曾多次镇压农民起义，并因有功而不断升迁。

王廷相学识广博，一生勤于著述。他的著作后人汇编为《王氏家藏集》和《王浚川所著书》。中华书局 1965 年出版了《王廷相哲学选集》，1989 年又出版了《王廷相集》，收入在《理学丛书》中。其中哲学代表作是《慎言》和《雅述》。这里所选的《横渠理气辩》也是重要的哲学论文，此文依据《王廷相集》第二集。

【原文】

张子曰："太虚不能无气[①]，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，皆不得已而然也。""气之为物，散入无形，适得吾体；聚而有象，不失吾常。""聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。"[②]横渠此论，阐造化之秘[③]，明人性之源，开示后学之功大矣[④]。而朱子独不以为然[⑤]，乃论而非之，今请辩其惑。

朱子曰："性者理而已矣，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，气而已矣。所谓精神魂魄，有知有觉者，皆气所为也，故聚则有，散则无。若理，则初不为聚散而有无也。"[⑥]由是言之，则性与气原是二物，气虽有存亡，而性之在气外者卓然自立[⑦]，不以

气之聚散而存亡也。嗟乎！其不然也甚矣！

且夫仁义礼智，儒者之所谓性也。自今论之，如出于心之爱为仁，出于心之宜为义，出于心之敬为礼，出于心之知为智，皆人之知觉运动为之而后成也。苟无人焉，则无心矣，无心则仁义礼智出于何所乎？故有生则有性可言，无生则性灭矣，安得取而言之？是性之有无，缘于气之聚散。若曰超然于形气之外，不以聚散而为有无，即佛氏所谓“四大之外，别有真性”矣[8]，岂非谬幽之论乎？此不待智者而后知也。精神魂魄，气也，人之生也；仁义礼智，性也，生之理也；知觉运动，灵也，性之才也。三物者一贯之道也[9]，故论性也不可以离气，论气也不得以遗性，此仲尼“相近”“习远”之大旨也[10]。

又曰：“气之已散者，既散而无有矣，其根于理而日生者，则固浩然而无穷。[11]吁！此言也，窥测造化之不尽者矣。何以言之？气，游于虚者也；理，生于气者也。气虽有散，仍在两间[12]，不能灭也，故曰“万物不能不散而为太虚。”理根于气，不能独存也，故曰“神与性皆气所固有。”若曰：“气根于理而生”，不知理是何物？有何种子，便能生气？不然，不几于谈虚驾空之论乎？今为之改曰：“气之已散者，既归于太虚之体矣，其氤氲相感而日生者，则固浩然而无

穷[13]。”张子所谓“死而不亡者”者如此。造化之生息，人性之有无，又何以外于是而他求也哉！

【注释】

①张子：张载。太虚：指气尚未形成为具体事物时的状态。

②此段及上面两段引文，均见张载《正蒙·太和篇》。

③横渠：指张载。造化：创造化育，指自然界。

④开示：启示，启发。

⑤朱子：朱熹

⑥见《朱文公文集》卷四十五《答廖子晦二》。不为聚散而有无：不因为聚集起来就有，分散开来就无。

⑦卓然：直立的样子。

⑧四大：指地、水、火、风。真性：佛性。

⑨一贯之道：是互相连贯的统一体。

⑩相近习远：见《论语·阳货》：“性相近，习相远也。”

⑪见《朱文公文集》卷四十五《答廖子晦二》。

⑫两间：指天地之间。

⑬氤氲（yīn yūn 因晕）：阴阳二气交融。原本无“无”字，疑有脱误，今据文义补。

【简析】

本文主要讨论了人性本源问题。在此问题上，王廷相出于张载而又高于张载。张载是运用气来解释人性本源问题的。他认为，一切都是由气构成的，人与天地万物同出于一源（气），人的本性也就是天地万物的本性。朱熹则站在理本论的立场，反对张载的看法，提出“性者理而已矣”。在朱熹看

来，“理”既是宇宙万物的本源，也是人性的本源。王廷相批评了朱熹“性即理”的观点，恢复和发展了张载用气来解释人性的思想。他赞扬张载此论“阐造化之秘，明人性之源，开示后学之功大矣”，并提出“仁义礼智，性也，生之理也”的新见解。他用“生之理”来解释人性，不是把性的内涵只限于“食色”，而是认为有气有精神魂魄才有人的生命，有生命才有“生之理”。在人的生理活动基础上，通过人的知觉运动即认识活动，才获得了仁义礼智的道德情操，这就是人之性。他还认为，“人之生”、“生之理”、“性之才”三者是统一的，没有气所形成的身体，也就没有人的生命及生理活动，没有生命和生理活动，也就没有认识活动，当然也不可能有人性。因此他说：“论性不可以离气，论气也不得遗性”，“理生于气”，“理根于气”，气、理、性三者不可分，性是气本来所具有的。这些都说明，在人性本源问题上，王廷相是主张“性气一贯之道”的。他坚持“性出于气”的立场，把人作为禀气于自然而后具有形体的自然之人，也就是承认人先有气聚而成的身体，然后才有生命、情感、欲望和道德意识，承认人的身体是人性的物质基础。这种思想包含了不少合理因素，坚持了唯物主义的认识路线。

对于朱熹“离气而论性”，即把性看成是脱离气、脱离形体而独立存在的东西的错误，王廷相指出：一、它违背了用“生之理”来释性的原则，否定了仁义礼智“皆人之知觉运动为之而后成”的道理，抛弃了“性之有无，缘于气之聚散”的理论，完全是一种不切事实的“谬幽之论”。二、“性即理”的观点是从佛教的“四大之外别有真性”的说教中脱胎而来的。

这说明“性即理”观点不仅是荒谬的，而且它与佛性说是有内在联系的。三、王廷相诘问朱熹，如果说“气根于理而生”，那么“理是何物，有何种子，便能生气”？这表明，在王廷相看来，运动只能是物质的运动，而物质则必须具有形色物相；对于“造化之生息，人性之有无”，只能到形色物相中去探求。而朱熹却到只有一个“虚空无着之名”的“理”中去寻找，当然只能是“谈虚驾空之论”。

王廷相对朱熹唯心主义人性思想的批判是有积极意义的。但是，他和张载一样，把人只看成是自然的人，生理的人，而不是作为社会的人。因此，他对人性的探讨，离开了人的社会性，离开人的社会实践活动，只从生物学的意义用抽象的气来说明人的本性，因此这种理论实质上还是一种唯心主义的人性论。

石龙书院学辩

【作者及作品简介】

《石龙书院学辩》的作者王廷相，其生平事迹见《横渠理气辩》的作者简介。《石龙书院学辩》是王廷相的重要哲学论文，收在《王氏家藏集》中，这里的选文依据《王廷相集》第二集，中华书局1989年版本。

【原文】

石龙书院者，久庵黄子与其徒讲学之所也[1]，浚川子乃为《学辩》遗之[2]。

嗟乎！仲尼之教，万世衡准。自夫异端起而洙泗之道离[3]，世儒凿而《六经》之术晦，天下始嚣嚣然莫知谁何矣[4]。是故有为虚静以养心者，终日端坐，块然枯守其形而立[5]，曰："学之宁静致远在此矣"[6]。有为泛讲以求知者，研究载籍[7]，日从事乎清虚之谈，曰："学之物格知至在此矣"[8]。

浚川子曰：斯人也，空寂寡实，门径偏颇，非禅定则支离，畔于仲尼之轨远矣[9]。何以故？清心志，祛烦扰，学之造端固不可无者[10]，然必有事焉而后可。"

《中庸》曰："致中和，天地位焉，万物育焉。"[11]中和而曰"致"，岂虚静其心性者可以概之哉[12]？夫心固虚灵，而应者必借视听聪明，会于人事[13]，而后灵能长焉。赤子生而幽闭之[14]，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣，而况君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之节度乎？而况万事万物，几微变化。不可以常理执乎？彼徒虚静其心者，何以异此？

传经讨业[15]，致知固其先务矣[16]，然必体察于事会而后为知之真。《易》曰："知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。"[17]然谓之"至之""终之"，亦非泛然讲说可以尽之矣。世有闭户而学操舟之术者，何以舵，何以招[18]，何以艣，何以帆，何以引笮，乃罔不讲而预也[19]；及夫出而试诸山溪之滥，大者风水夺其能，次者滩漩汩其智[20]，其不缘而败者几希。何也？风水之险，必熟其几者，然后能审而应之[21]，虚讲而臆度，不足以擅其工矣。夫山溪且尔，而况江河之澎汹，洋海之渺茫乎？彼徒泛讲而无实历者，何以异此？

或者曰："即如是，乃无邦国天下之责者，终不可习而能之乎？"浚川子曰：不然。君子不有身与家乎？学能修其道于身，通其治于家，于是乎举而措之，身即人也，家即国也，挈小而施之大[22]，动无不准矣。

何也？理可以会通，事可以类推，智可以旁解[23]，此穷神知化之妙用也[24]。彼徒务虚寂，事讲说，而不能习与性成者[25]，夫安能与于斯！

黄子志于圣贤经世之学者。余来南都[26]，每得闻其议论，接其行事，窃见其心之广大，有天地变化，草木蕃育之象[27]；知之精至，有日月有明，容光必照之体；盖非世儒空寂寡实之学，可以乱其凝定之性者。则夫余之所不以为然者，先生亦不以之诲人矣。乃述此，请揭之院壁，以为蒙引[28]，使后生来学脱其禅定支离之习，乃自石龙书院始。

【注释】

①久庵：黄绾，字宗贤，号久庵，又号石龙，明浙江黄岩县人。王守仁的学生，著有《明道篇》。他晚年认为王守仁的致良知与知行合一的学说必将为害。

②浚川子：王廷相自号。

③洙泗：二水名，孔子曾在这里讲学。洙泗之道：即孔子之道。

④凿：指穿凿附会。嚣嚣然：吵闹的样子。这是说，今世儒者穿凿附会，从而使“六经”学术晦暗不明，天下于是吵闹不休，不知道该怎么办好！

⑤块然：孤独的样子。立：自处。

⑥学之宁静致远：学问达到宁静致远的程度。

⑦泛讲：空泛讲说。载籍：指文献典籍。

⑧学之物格知至：学问达到“物格知至”的程度。

⑨门径偏颇：方法不正确。禅定：佛家语。禅：专一思维。定：不

思不虑。支离：烦琐破碎。畔：同“叛”，背离。

⑩学之造端固不可无者：是说“清心志、祛烦扰”，这是作学问、求知识首先必须做到的。

⑪致：达到。中和：指不偏、不倚、不乖戾。天地位：天地就各得其位。育：遂其生。

⑫致：推而致之。概：达到。

⑬心固虚灵：心本来具有抽象思维的能力。会：接触

⑭赤子：婴儿。

⑮讨业：探讨学业。

⑯致知：王廷相所说“致知”，与程朱所说的“致知”涵义不同。程朱所谓的“致知”，是通过“格物”去“推极吾之知识”，这是一条从“吾心”到“外物”的唯心主义认识路线。王廷相所谓“致知”，就是“明道”，是通过实践活动去探究客观事物的固有规律性，这是一条从物到心的唯物主义认识路线。

⑰见《周易·乾卦·文言》。

⑱招：掉，摇。这里指摇桨。

⑲艪：同“橹”。笮：同“筰”，竹制的索子。罔：没有。

⑳滥：滥泉，从山上涌出的泉水。汩（gǔ古）：消灭。

㉑几：指运动变化的规律。

㉒挈（qiè锲）：举。挈小而施之大：由小事情推广到大事情。

㉓会通：融会贯通。旁解：根据一定的材料进行推理判断。

㉔穷神知化：穷究事物的神妙，认识事物的变化。

㉕习与性成：习惯形成。

㉖南都：即南京。王廷相于嘉靖九年（1530年）任南京兵部尚书，黄绾于嘉靖七年（1528年）至十二年任南京礼部右侍郎。

㉗蕃：繁茂。

㉘蒙引：初学的指导。

【简析】

《石龙书院学辩》是王廷相在南京任职期间写的。写此文的目的，即他所说“以为蒙引，使后生来学脱其禅定支离之习”。在这篇重要哲学著作中，王廷相批判了程、朱、陆、王的唯心主义先验论，阐述了他的唯物主义认识路线。

王廷相很推崇孔子，认为“仲尼之教”是万世衡量的标准，孔门之学是正宗儒学。以程颐、朱熹为代表的理学和以陆九渊、王守仁为代表的心学，都偏离了孔门儒学，都是异端邪说。他指出，那些“虚静以养心”的陆王学派，“终日端坐”，“枯守其形而立”。这种修养经，完全是佛教的“禅定”办法。那些“泛讲以求知”的程朱学派，整天研究书籍，从事“清虚之谈”，认为这就是“物格知至”之学，实际是支离破碎的烦琐哲学。这些“非禅定则支离”的异端之学，都违背了“仲尼之轨”，都是“空寂寡实”脱离实际的。他们都不在实践处用功夫，不在人事上体验，都主张闭门静养，这怎么能求得真正的知识呢？

在王廷相看来，要取得知识，首先需要排除烦扰，保持思想清静，同时还必须接触客观事物，这样才能获得知识。他强调“接习”，就是要经常、反复地接触客观事物，认为这是获得认识的基本前提。他指出陆王学派崇好虚静以守其心，反对“接习”人事，这就无异于幽闭的婴儿长大后，连牛马都分辨不清楚，更何况对于千变万化的自然现象和错综复杂的社会现象的认识呢？又指出程朱学派好似“闭户而学操舟之术者”，他们根本没有经历过“风水之险”，却关起门来侈谈

操舟之术，其结果一遇到“溪之滥”，就“夺能”“汩智”，复舟落水，到江海横流中去远航，就要惨遭灭顶之殃。这说明，学操舟之术如果不去实际经历，只闭门“虚讲而臆度”，是根本学不到的。

王廷相还看到了理性思维在认识中的作用。他认为作为思维器官的心本来具有抽象的思维能力，但要与外物相应，心必须借助耳目感官与外界人事接触，而且在接触中进行观察、体会、思索，这样才能使思维能力成长，才能“知之真”，即能判断知识的真伪，对事物获得规律性的认识。他又提出：“理可以会通，事可以类推，智可以旁解。”这些名言，也闪烁着理性思维的思想火花。由此可以看出，王廷相虽然重视“接习”见闻，但他不是狭隘的经验论者，他既看重感性认识，又强调理性思维，坚持了从物到感觉再到思维的唯物主义认识路线。

李贽：《焚 书》

【作者及作品简介】

《焚书》的作者李贽（1527——1602），号卓吾，别号温陵居士，福建省泉州晋江县人，是明代敢于反潮流的异端思想家。

李贽26岁时考中举人，30岁被选任河南辉县教谕，后来做过20年小官，51岁任云南姚安府知府，54岁辞官。晚年专门著书讲学，对当时的道学家多有揭露，对封建礼教的部分内容也有所批判，因而触怒了地主阶级当权派，屡次遭到迫害，并把他关进北京监狱，在他76岁时竟被折磨得自杀于狱中。

在李贽生活的嘉靖、隆庆、万历时期，我国封建社会的母体中已开始孕育资本主义的萌芽，商品货币经济有了相当发展，特别是江南出现了相当规模的工商业城镇，出现了“机户出资，机工出力”的雇佣劳动形式的手工作坊、工场，而自给自足的自然经济濒于崩解。市民阶层、雇佣劳动者的出现，自然经济的崩解，标志着封建社会已进入末期，明王朝统治集团在政治、经济等各方面都表现出衰败和腐朽。皇帝不上朝，整天安居深宫，过着荒淫晏乐的生活，使中央集权的政府陷于瘫痪状态。国家财政入不敷出，军事腐败，贵

族豪强对农民、商人、手工业者进行敲骨吸髓的剥削，引起农民起义、市民暴动，明王朝危在旦夕。随着统治者危机的加剧，封建社会日趋没落。作为在封建社会中占统治地位的儒学、道学这种意识形态腐朽性也日益暴露。它禁锢着知识分子的思想，腐蚀着人们的灵魂，使社会充满了欺诈虚伪、不明事理、苟安谄媚的卑劣风气。在这种社会背景下，晚明哲学思潮的发展中出现了泰州学派。这个学派肯定"利欲"，反对道学的"存天理，灭人欲"，对封建名教起了破坏作用。它还提出了"造命由我"、"意为心之主宰"的命题，具有唯意志论的倾向。李贽的反道学、反礼教的所谓异端思想的产生，除社会及阶级根源以外，与泰州学派的影响是分不开的。

李贽的思想贯串于他的全部著作中。他一生著述宏富，主要有《藏书》、《续藏书》、《焚书》、《续焚书》。李贽已考虑到封建统治者是不会容忍这些著作流传于世的，不是遭到他们的焚毁，就是藏起来不让人见，因此取用这样的书名。也正如他所料想到的，在他生前和死后，这些著作几次遭到封建统治者的禁止、毁版，但是仍然被流传下来。中华书局1959年、1961年分别出版了标点本。这里选的《童心说》是《焚书》中的一篇，依据《焚书续焚书》中华书局1975年版本。

童心说

【原文】

龙洞山农叙《西厢》末语云[1]："知者勿谓我尚有

童心可也[2]。”夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也；若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人；人而非真，全不复有初矣。

童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然而遽失也[3]？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失；其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失；其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。古之圣人曷尝不读书哉！纵然不读书，童心固自在也；纵多读书，亦以护此童心而使之勿失焉耳，非若学者反以多读书识义理而反障之也[4]。夫学者既以多读书识义理障其童心矣，圣人又何用多著书立言以障学人为耶？童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根柢；著而为文辞，则文辞不能达。非内含以章美也[5]，非笃实生辉光也[6]，欲求一句有德之言[7]，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以从外入者闻见道理为之心也。

夫既以闻见道理为心矣，则所言者皆闻见道理

之言，非童心自出之言也。言虽工，于我何与？岂非以假人言假言，而事假事，文假文乎？盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜；以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜，满场是假，矮人何辩也[8]？然则虽有天下之至文，其湮灭于假人而不尽见于后世者，又岂少哉！何也？天下之至文，未有不出于童心焉者也。苟童心常存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者[9]。诗何必古选[10]，文何必先秦，降而为六朝[11]，变而为近体[12]，又变而为传奇[13]，变而为院本[14]，为杂剧[15]，为《西厢曲》[16]，为《水浒传》，为今之举子业[17]皆古今至文，不可得而时势先后论也。故吾因是而有感于童心者之自文也，更说什么六经，更说什么《语》、《孟》乎！

夫六经、《语》、《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语；又不然，则其迂阔门徒，懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子、迂阔门徒云耳。药医假病[18]，方难定执，

是岂可遽以为万世之至论乎？然则六经、《语》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊薮也[19]，断断乎其不可以语于童心之言明矣[20]。呜呼！吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉！

【注释】

①龙洞山农：疑为明代泰州学派思想家颜均，字山农，江西吉安人。明吉安府有龙泉县，故取号龙洞。《西厢》：即元代王实甫作的《西厢记》。

②童心：指赤子之心，就是幼童所具有的最初的天真无邪、纯洁之心。

③易：何。胡然：为什么。遽：急速，立刻。

④学者：指道学家。

⑤章美：彰美，表现美好。

⑥语本《孟子·尽心下》："充实之谓美，充实而有光辉之谓大。"这是说，仁义道德能充满身心而形于言表才是尽善尽美。

⑦语本《论语·宪问》："有德者必有言，有言者不必有德。"有德之言：真心话。

⑧矮人何辩：是说矮人看戏，在高个子后面，看不清演的什么戏，一味随人附和，盲目崇拜。

⑨创制体格：独创的文体和格式。

⑩古选：指古诗和选体诗。梁朝萧统编《文选》，所选诗偏重对偶声律辞藻，称为选体。

⑪六朝：这里指六朝文。三国的吴、东晋、南朝的宋、齐、梁、陈，相继建都建康（今南京），故称为六朝。当时流行的骈体文称为六朝文。

⑫近体：指唐朝出现的律诗、绝句，与以前的古体诗不同，所以称为近体诗。

⑬传奇：指唐、宋人写的短篇小说。

⑭院本：指金元时代演戏用的脚本，因当时称歌妓居住的地方为“行院”，故歌妓演唱的戏本称为“院本”。

⑮杂剧：指盛行于元代的一种戏剧，大抵歌曲之外还杂以滑稽技艺之类。

⑯西厢曲：即《西厢记》，元代著名戏剧家王实甫作。它是一篇较长的元曲，故称西厢曲。

⑰举子：指被选拔出来准备应试的读书人。举子业：明代用八股文取士，当时称八股文为举子业。

⑱假：凭借，根据。

⑲口实：话柄。渊薮：本指鱼和兽聚集处，引申为人物所聚之处。

⑳其：指道学家。

【简析】

《童心说》是一篇抨击封建礼教、批判假道学的重要论文。所谓“童心”，就是“真心”，是“绝假纯真，最初一念之本心”，也就是像儿童那样天真纯朴，未受一点染污，先天本然的精神状态。李贽认为，这种“童心”，是构成人之所以为人的内在根据，一旦失去童心，则个体的人就不成其为真人了。那么，童心是怎样失去的呢？他认为是由于外来的闻见、道理、名誉等的刺激引诱，使童心失去了本来面目。而闻见道理又是从“多读书识义理”来的，所以“多读书识义理”就会使童心受到蒙蔽。他认为，读书明理的目的是保持“童心”不失；如果读了书，明了理，反而把“童心”丧失，那

就不如不读书。他又说："苟童心常存，则道理不行，闻见不立。"要保持童心不受损害，就必须断绝一切外来的闻见知识和道理，这显然是不正确的。不区别闻见道理的真假对错，采取一概肯定或一概否定的态度，都是不对的。在阶级社会里，人们的思想观念都具有阶级性，超阶级的思想观念是没有的。李贽要人们保持超阶级的'童心'，实际是宣扬抽象的人性论。

但李贽在这里所说的"道理"，主要是指道学家们所讲的义理，即封建的伦理教条。这些封建伦理教条，通过道学家们的说教来绞杀"童心"，使人们"失却真心"，变成了"言不由衷"，说假话、做假事、写假文章、互相欺骗的"假人"。他认为道学家就是这样的"假人"。而这些封建伦理教条又都是从儒家经典来的。道学家们把六经、《论语》、《孟子》奉为"万世之至论"，以此来规范人们的行为，禁锢人们的思想。李贽认为，六经、《论语》、《孟子》都不过是古人的一些应时之作，"大半非圣人之言"。真正的好文章"未有不出于童心"，无不是从作者的真实性情中流露出来的。性情已真，则其文无所不真，不管任何时代，不拘任何体裁，都能显示出作者的本来精神面目。而六经、《论语》、《孟子》并非出自"童心"，所以不能无假，后来更成为"道学之口实，假人之渊薮"。他还把六经、《论语》、《孟子》和当时士大夫所不齿的《西厢记》、《水浒传》等相提并论，这是对儒家经典神圣性的否定，也是对正统御用学者的批判。李贽的"童心说"虽然是一种抽象的人性论，宣传的是个人主义的人生观，但是它强烈地摇撼了当时官方正统思想的基础，对于破除封建传统意识、解放人们的思想起了促进作用。

黄宗羲：《明夷待访录》

【作者及作品简介】

《明夷待访录》的作者黄宗羲（1610—— 1695），字太冲，号南雷，学者称梨洲先生。浙江省余姚人。明清之际卓越思想家。

在黄宗羲所处的明朝末年，封建君主专制的罪恶本质通过农民起义已经暴露，皇权威风扫地，封建纲常被打乱。清兵入关后，民族矛盾一度上升为主要矛盾，满族贵族为了维持其统治地位，极力挑起民族之间的仇视，对汉族及各兄弟民族人民的反抗进行残酷的镇压。这时汉族地主阶级分化为投降派和抵抗派，广大农民革命军也转变到抗清的立场。阶级斗争的新形势，推动了地主阶级抵抗派当中一些人产生要求改革腐败政治和批判腐朽理学的进步倾向。另外，在统治集团内部，上下离心争权夺利，激起下级官僚和中小地主阶级的不满，要求对皇室贵族的权力加以适当限制。对君权的怀疑和动摇与新的生产关系的因素，即资本主义萌芽也有密切关系。当时已出现了手工工场与大批雇佣劳动力；而封建统治者又采取压迫工商的政策，引起市民阶层的反抗。这些都使进步的思想家进一步认识到封建专制制度的弊病，为他们批判君主专制提供了客观社会条件。

黄宗羲的父亲黄尊素，就是同明朝封建统治阶级作斗争，代表下级官吏和中小地主阶级利益的东林党的名士。他主张改革朝政，被宦官魏忠贤陷害。黄宗羲自幼受东林党“冷风热血、洗涤乾坤”斗争精神的熏陶，19岁时入京为父诉冤，在刑堂上以铁锥毙伤仇人。他发愤为学，年轻时便成为“复社”领导人之一，坚持反对宦官权贵的斗争，几遭迫害，斗志不衰。清兵南下时，他招募义兵，成立“世忠营”，进行武装抵抗。斗争失败后，长期过着政治流亡生活，四处奔走。1656年退居家乡，潜心读史，探讨救国济世的实学，总结历史经验教训，整理祖国文化遗产，勤奋著述，讲学授业。他一生著作盈车，共60多种，1300多卷，内容涉及政治、经济、哲学、史学、数学、天文、地理、历法、音乐等许多方面。重要的有：《明夷待访录》、《易学象数论》、《明儒学案》、《宋元学案》（他儿子黄百家及学生全祖望完成）、《孟子师说》等。他的学术特点在注重史学，开创清代史学的新风。他的学术思想史巨著《明儒学案》和《宋元学案》，开断代思想史之先河。

《明夷待访录》写成于1663年（清康熙二年），共21篇，有清道光二十七年（1874年）刻本，古籍出版社和中华书局分别于1955年、1957年出版了排印本。“明夷”二字是《周易》的卦名，其卦象是 ，坤上离下，象征日在地中，有智慧被压制。此卦《彖》辞说：“‘利艰贞’，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。”箕子是殷末开明政治家，因反对纣王而被囚禁。武王克殷后，向他请教治国之术，箕子讲了九项“大法”，称为“洪范九畴”。黄宗羲是明朝的遗民，自比

于箕子，等待开国之君的来访，所以书名为《明夷待访录》。此书是中国历史上第一部系统地阐发民主主义思想的著作。这里所选的《原君》就是其中的一篇。选文依据《黄宗羲全集》第一册，浙江古籍出版社 1985 年版本。

原　君

【原文】

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害。此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也[①]。故古之人君，去之而不欲入者，许由、务光是也[②]；入而又去之者，尧、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。岂古之人有所异哉？好逸恶劳，亦犹夫人之情也。

后之为人君者不然。以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公，始而惭焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷，汉高帝所谓“某

业所就，孰与仲多”者，其逐利之情不觉溢之于辞矣[3]。此无他，古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝脑[4]，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然！曰“我固为子孙创业也。”其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰“此我产业之花息也”[5]。然则为天下之大害者，君而已矣。向使无君[6]，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，岂设君之道固如是乎！

古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫[7]，固其所也。而小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间[8]，至桀、纣之暴，犹谓汤、武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐无稽之事[9]，乃兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠[10]。岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？是故武王圣人也，孟子之言，圣人之言也[11]。后世之君，欲以如父如天之空名禁人之窥伺者，皆不便于其言，至废孟子而不立[12]，非导源于小儒乎！

虽然，使后之为君者，果能保此产业，传之无穷，

亦无怪乎其私之也。既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我？摄缄、縢，固扃、鐍[13]，一人之智力不能胜天下欲得之者之众，远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。昔人愿世世无生帝王家[14]，而毅宗之语公主，亦曰："若何为生我家"[15]！痛哉斯言！回思创业时，其欲得天下之心，有不废然摧沮者乎[16]！是故明乎为君之职分，则唐、虞之世，人人能让，许由、务光非绝尘也[17]；不明乎为君之职分，则市井之间[18]，人人可欲，许由、务光所以旷后世而不闻也[19]。然君之职分难明，以俄顷淫乐不易无穷之悲[20]，虽愚者亦明之矣。

【注释】

①居：任，担任。

②去：离去。不欲入：不想接受。相传尧想把天下让给许由，汤想把天下让给务光，可是他们都不接受。

③引语见《史记·高祖本纪》。某：刘邦自称。仲：排行老二，指刘邦的二哥。当初，刘邦的父亲认为刘邦搞农业生产不如他二哥。刘邦得到天下后，问他父亲说："我成就的家业与二哥相比谁多？"溢：流露。

④屠毒：宰割、毒害。屠毒天下之肝脑：使天下人民肝脑涂地。

⑤花息：利息。

⑥向使：假使当初。

⑦寇仇：仇敌。独夫：指与人民为敌，没有人拥护的人。

⑧小儒：指程朱。规规焉：见识狭小的样子。

⑨伯夷、叔齐：相传是殷的贵族孤竹君的两个儿子。他们反对武王伐纣，商朝灭亡以后，一起隐居首阳山，不食周粟，最后饿死。见《史记·伯夷列传》。

⑩腐鼠：腐臭了的老鼠。这里是说，程朱把千百万人民的性命看得一钱不值。

⑪孟子之言：指《孟子·梁惠王下》："齐宣王问曰：'汤放桀，武王伐纣，有诸？'孟子对曰：'于传有之'。曰：'臣弑其君可乎？'曰：'贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也'。"

⑫明太阻朱元璋见到《孟子》"民为贵，君为轻"一章，便下诏毁掉孔庙里的孟子牌位。洪武二十三年、二十七年又下诏将《孟子》中有关民本思想的章节都予删除，今传刘三吾《孟子节文》就是奉朱元璋命令删订的本子。

⑬摄：结紧。缄、縢（téng疼）：绳索。扃（jiōng坰）：门窗箱柜上的插关。鐍（jué决）：箱子上加锁的铰钮。

⑭语见《南史》卷四十五《王敬则传》，南朝宋顺帝被迫出宫时，"泣而弹指，惟愿后身生生世世不复天王作因缘"。

⑮毅宗：明朝末代皇帝朱由检。当李自成农民军打进北京时，朱由检挥剑刺他的女儿，叹道："汝奈何生我家？"

⑯摧沮：沮丧。

⑰尘：世俗。绝尘：超绝世俗。

⑱市井：古时井边是市民集合汲水的地方，便在那里买卖，今称商业集中的地方。

⑲旷后世：后世所没有。

⑳俄倾：一会儿，顷刻。

【简析】

《原君》批判了封建君主专制制度，表现了黄宗羲的民主思想。具体是从以下三个方面批判的：

第一、主张民为主，批判君为主。在君民关系上，黄宗羲提出了主客问题。他所说的主，主要是说为谁服务的问题。他说上古时代，是天下人民为主，君为客，君主都是为人民服务的，为人民兴利除害，替人民办事情。他认为尧、舜、禹、汤就是为天下人民服务的，是为公而不是为私的真正君主。到秦始皇以后，是君为主，天下人民为客，主、客关系改变了，君主不是为人民服务，而是把天下视为己有，独占天下之利，强迫天下人民为他一人服务。他还指出，君主们在未得天下以前，不惜使人民妻离子散，肝脑涂地；得到天下以后，又大肆敲骨吸髓，盘剥天下，"以奉我一人之淫乐，视为当然"。这样只知权利而不知义务的君主，是造成社会不得安宁的祸根，是致人民于痛苦之中的症结。所以他愤怒地指出："为天下之大害者，君而已矣。"要除去天下之害，必须把颠倒了的君民关系再颠倒过来，实现民为主，君为客，废除封建君主专制制度。

第二、主张"明乎为君之职分"，批判"君为臣纲"。黄宗羲反对君主专制，并不是要求恢复到无君的时代，而是主张"明乎为君之职分"。他认为君主的"职分"就是"为天下"。做这样的君主不是一般人所愿意干的，因此"唐虞之世，人人能让"，也就不奇怪了。那些"不明乎为君之职分"，把天下视为私人产业的君主，"远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣"，即迟早会被天下人民所打倒。黄宗羲看到了人民的力量，认为尽君主职责的，人民就让他存，否则人

民就让他亡。

黄宗羲不仅提出对君主"职分"的要求，而且对君臣关系也只看作合作共事的关系。他认为，臣与君是共负"为天下"之责，这就打破了"君为臣纲"这一封建社会的政治原则。他还对维护这种原则的程朱之流进行了揭露，把他们斥责为"小儒"，说他们在人民已经把专制皇帝视为盗贼、仇敌、独夫时，却"规规焉以君臣之义无所逃于天地之间"，甚至因为孟子有民贵君轻、君臣对等的言论，"至废孟子而不立"。他们效忠于一人一姓，却把千百万人民的性命看得一钱不值，让臣民服服帖帖地接受暴君的统治。这是对程、朱的强烈谴责。

第三、主张人性平等，批判封建等级制。黄宗羲认为，人生来在本性上就是平等的，人类的本性都是自私自利、好逸恶劳的。追求个人利益的满足是天下"人之情"，是人们的普遍欲望，即使是圣人也不例外。如果没有封建专制的束缚，人人都可以发展其自私自利的本性。而封建等级制度的出现，破坏了人性平等的原则，"使天下之人不敢自私，不敢自利"，这是极不合理的，是对人性发展的束缚。这一思想是和程、朱、陆、王所鼓吹的"存天理，去人欲"相对立的，是早期市民阶层争取平等权利的功利主义思想的明确反映。

黄宗羲虽然愤怒抨击秦汉以来的专制暴君将天下据为己有，痛骂他们摧残人性，屠毒生灵，甚至把他们斥责为"天下之害"，表现了民主启蒙思想；但他还没有看到君主专制导源于封建专制政体，没有把对暴君的批判上升到对封建专制制度的全面清算，进而加以彻底否定，表现出阶级和时代的局限性。

王夫之：《周易外传》

【作者及作品简介】

《周易外传》的作者王夫之（1619—— 1692），字而农，号姜斋，湖南省衡阳人，因晚年隐居衡阳石船山，后人称为船山先生。是我国明末清初最伟大的唯物主义哲学家，宋明理学的批判终结者。

王夫之出身于没落地主知识分子家庭，从小接受传统文化教养，青年时代就以博学多识著称。24 岁考取举人。1643 年张献忠农民起义军攻克武昌，进驻衡阳，曾邀请他参加农民政权，他假装伤病拒绝了。在清兵南下，明王朝危在旦夕之时，他曾在衡山招募义兵，进行抗清斗争。失败后，一度参加南明桂王（永历）政府，担任行人司行人官。因不满意南明王朝的腐败政治，上书要求改革，受到当权者的迫害。后来隐居衡阳石船山，在十分艰苦的条件下，杜门著书，最后病逝在这里。

在王夫之所处的明朝末年，中国封建社会进入末期，资本主义萌芽已经出现，并在封建势力的强大压力下缓慢地向前发展。阶级矛盾与民族矛盾极其尖锐。清统治者为了维护自己的统治地位，大力提倡程朱理学。这时一些中小地主知识分子，包括王夫之，参加了抗清斗争，看到了历史风云的

变化，经历了亡国的惨痛，身受异族残酷压迫之苦，但他们始终不放弃民族复兴的信心。因此，他们抗清失败后，虽然停止了武装斗争，却更勇气百倍地在文化领域内，在思想战线上，进行了气势宏伟的斗争。他们为了求生存，求发展，为了进行有效的斗争，就以唯物论为武器，研究回答现实问题。他们从明王朝覆灭中吸取教训，看到了宋明理学对社会造成的祸害，于是从不同方面掀起了批判宋明理学的思潮。王夫之是这一批判思潮中的卓越的哲学代表。他从气一元论出发，对当时哲学论争的中心——“理气（道器）”之辩与“心物（知行）”之辩作了比较正确的解决，达到了朴素唯物主义与朴素辩证法的统一。《系辞上传第十二章》正体现了王夫之这一重要的哲学思想。

王夫之一生的著作极多，有100多种，400多卷，内容涉及哲学、历史、政治、经济等多方面，后人编为《船山遗书》。其中重要哲学著作有《张子正蒙注》、《读四书大全说》、《周易外传》、《尚书引义》、《老子衍》、《庄子通》、《思问录》等。《周易外传》是王夫之在批判历史上研究易学的各种唯心主义观点的同时，发挥自己朴素的唯物主义哲学思想的重要著作。这里所节选的《系辞上传第十二章》就是其中的一篇。选文依据《周易外传》中华书局1977年版本。

系辞上传第十二章（节选）

【原文】

天下唯器而已矣[1]。道者器之道，器者不可谓之道之器也[2]。

无其道则无其器，人类能言之[3]。虽然，苟有其器矣[4]，岂患无道哉？君子之所不知，而圣人知之；圣人之所不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成[5]，不成非无器也。

无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也[6]。洪荒无揖让之道[7]，唐、虞无吊伐之道[8]，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道[9]，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道[10]。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣[11]。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳[12]。

故古之圣人，能治器而不能治道[13]。治器者则谓之道[14]，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业[15]。

故《易》有象，象者像器者也[16]；卦有爻，爻者效器者也[17]；爻有辞，辞者辨器者也[18]。故圣人者，善

治器而已矣。自其治而言之，而上之名立焉[19]。上之名立，而下之名亦立焉[20]。上下皆名也，非有涯量之可别者也[21]。

形而上者，非无形之谓[22]。既有形矣！有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地[23]，穷人穷物，皆所未有者也。故曰："惟圣人然后可以践形"。践其下，非践其上也[24]。

故聪明者耳目也，睿知者心思也[25]，仁者人也，义者事也，中和者礼乐也，大公至正者刑赏也，利用者水火金木也，厚生者谷蓏丝麻也，正德者君臣父子也[26]。如其舍此而求诸未有器之先[27]，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎[28]？

【注释】

①器：指体现人类实践活动的具体的、有形有象的事物。

②道：这里是指具体事物的规律和原则。

③类：大抵，大都。

④苟：如果。

⑤昧：昏，不明白。这是说，人们如果不明白那具体事物的道理、规律，就制作不成那事物。

⑥鲜：少。固其诚然者：本来确实是那样的。

⑦洪荒：指远古未开化的时代。揖让：拱手相让。这里是指唐尧把帝位让给虞舜，舜又把帝位让给了夏禹。(唐是上古时代一个

部落，它的酋长叫尧。虞也是一个部落，它的酋长叫舜。禹是夏部落的酋长。）

⑧吊伐：吊民伐罪，即慰问百姓讨伐有罪的君主。这里是指商汤伐桀、武王伐纣的事。

⑨御道：赶车的要领、技术。

⑩牢：祭祀用的三牲（马、牛、羊）。醴（lǐ里）；祭祀用的美酒。璧：宝玉。币：帛。钟磬管弦：泛指乐器。

⑪且：暂且，暂时。

⑫特：只是。

⑬治器：指人们制作、改造以便利用事物的活动。不能治道：是说不能创造和改变事物的规律。

⑭这是说，人们在制作、改造和利用事物时，所遵循的法则、规律就叫做道。

⑮效：功效。著：显著。

⑯象：《周易》的卦用来象征自然和社会现象，所以称象，或称卦象。像：法像。像器：法像于事物。

⑰爻（yáo摇）：构成《周易》卦象的基本符号。有“——”和“——”两种，“——”是阳爻，“——”是阴爻。每三爻合成一卦，可得八个符号，即八卦象。八个符号两两相叠，可得六十四个符号，即六十四卦象。效器：仿效、表现事物的运动和变化。

⑱辞：说明《周易》六十四卦中各爻要义的文辞。辨器：指辨别事物的吉凶悔吝。

⑲上之名：指形而上之道。

⑳下之名：指形而下之器。

㉑涯量：截然的界限。

㉒非无形之谓：意思是说，“形而上”的道不是脱离形器而存在。

㉓无形之上：脱离具体的、有形有象事物的那种形而上，是指老子、佛教的虚无寂灭之道和程朱理学所说的道。亘（gèn 艮））：贯穿。通：总括。穷：穷尽，彻底查考。

㉔引文见《孟子·尽心上》。孟子意思是说，只有圣人才能把德性体现在他的形色之中。王夫之在这里把“践形”加以唯物主义改造，解释为践“形而下”，即践器，治器，治理具体的事物，不是践“形而上”。

㉕聪明：指听觉、视觉。知：通“智”。睿（ruì 瑞）知：明智。

㉖大公至正：是说公正到了极点。厚生：充裕人的生活。蓏（luǒ 裸）：瓜类果实的统称。正德者君臣父子也：这是说，讲端正德行离不开君臣父子。

㉗舍此而求诸未有器之先：是说抛开这些具体事物而去寻求没有事物以前的道理、规律。

㉘而不能为之名：连个名字都无从叫起。而况得有其实乎：哪里还谈得上有什么实在内容呢？

【原文】

老氏瞀于此，而曰道在虚[①]，虚亦器之虚也。释氏瞀于此，而曰道在寂[②]，寂亦器之寂也。淫词炙輠[③]，而不能离乎器，然且标离器之名以自神[④]，将谁欺乎？

器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理，而邪说者淫曼以衍之而不知惭[⑤]。则君子之所深鉴其愚而恶其妄也[⑥]。

故“作者之谓圣”，作器也；“述者之谓明”，述器也[⑦]。“神而明之存乎其人”[⑧]，神明其器也。识其品

式，辨其条理，善其用，定其体[9]，则默而成之，不言而信[10]。成器在心而据之为德也[11]。

呜乎！君子之道，尽夫器而已矣[12]。辞，所以显器而鼓天下之动，使勉于治器也[13]。王弼曰："筌非鱼，蹄非兔[14]。"愚哉，其言之乎！筌、蹄一器也，鱼、兔一器也，两器不相为通，故可以相致，而可以相舍[15]。形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形[16]，非以相致，而何容相舍乎？"得言忘象，得意忘言"[17]，以辨虞翻之固陋则可矣[18]，而于道则愈远矣。

【注释】

①老氏：即老子。瞀（mào 冒）：原意是眼睛昏花看不清楚，引申为不明白、不懂得的意思。道在虚：道存在于虚无之中。

②释氏：即释迦牟尼，佛教的创始人。寂：寂灭。

③淫词：夸大失实的言词。炙（zhì 至）：加热。輠輠（guǒ 果）：马车上用的油壶。淫词炙輠：意思是说夸大失实的言词，就象加热的油壶不断流出油来一样，滔滔不绝。

④标离器之名以自神：标榜离开事物的道，以自夸其神妙。

⑤淫曼：虚夸。衍：推演。这是说，鼓吹邪说的人漫无边际地演述关于《周易》中的道、器关系。

⑥鉴：鉴别、察觉。妄：虚妄。这是说，这就是君子所以看透了他们的愚蠢，而厌恶他们的虚妄不实的原因。

⑦两句引文见《礼记·乐记》。作：创作。述：阐述。明：明于事理。

⑧引文见《周易·系辞上》。神而明之：意思是精深体会。存乎其

人：在于人的心中。

⑨品式：品种，类型。这是说，认识事物的品种，辨别事物的条理，熟知事物的功用，明确事物的本性。

⑩意思是说，躬行实践，众人信服。

⑪成器在心：心中有了办成器物的规划。据之为德：根据规划去行动，就是德。德也就是对“器”全面具体的认识。

⑫尽夫器：穷尽具体事物。

⑬这是说，卦爻辞是用来阐明事物，以鼓动天下人，使他们勤勉地去制作、改造和利用事物。

⑭筌（quán 全）：捕鱼的器具。蹄：捕兔的器具。王弼在《周易略例·明象》中用“得兔而忘蹄”、“得鱼而忘筌”，比喻“得象而忘言”、“得意而忘象”。

⑮两器不相为通：是说两样东西，由于不是一个统一的形体，就没有互相贯通的内在联系。相致：互相招引。相舍：互相分离。

⑯统之乎一形：道与器统一在一个形体之中。

⑰语本《庄子·外物》篇，王弼《周易略例·明象》中引述其意。象：形象。意：意思。

⑱虞翻：三国时吴国人，曾著《易注》，以象数之学解释《周易》，非常烦琐，不重视研究易道。固陋：粗浅无知。

【简析】

《系辞上传第十二章》是王夫之就《周易·系辞上》第十二章而写的。他在文中对《系辞上》第十二章中“乾坤其易之缊邪”及“形而上者谓之道，形而下者谓之器”等句，根据他自己的理解进行了唯物主义的解释和发挥。在此段落里，王夫之主要解释和阐发了下述内容。

首先，精辟地论述了道器关系。道和器是一对古老的哲

学范畴。器是指具体的、个别的、有形有象的事物。道是指事物的共同本质或普遍规律。道器关系含有事物和规律、特殊和一般的双重含义。因此，道是在抽象思维中把握关于事物本质规律或者实体的一般概念，器则是在感觉经验中所把握的实际存在的个别的具体事物。

道器问题，是唯物主义和唯心主义尖锐斗争的焦点之一。以程朱为代表的理学家认为，道是脱离具体事物而存在的，道与代表具体事物的器之间的关系是：道是本，器是末，道是决定器的。王夫之对程朱这种颠倒道器关系的谬论进行了批判，阐述了以下观点：

第一、“天下唯器”，肯定充满天地之间的只有具体事物，每一事物都具有特殊的本质，规律，具体事物是第一性的、根本的、决定性的，规律则是第二性的、派生的、被决定的。本质和规律存在于万事万物之中，因此只能说“道在器中”、“道者器之道”，不能说“器者道之器”。作为一般普遍规律只能在个别事物中存在，只能通过个别事物而存在，没有个别具体事物，就没有一般普遍规律，所以王夫之肯定“无其器则无其道”。这是道器关系的唯物论。

第二、王夫之驳斥了程朱所谓“无其道则无其器”的唯心主义观点，指出他们不懂得“有其器”、必然有其道的道理。这个道理虽然“君子”、“圣人”所不能知，但是作为从事生产活动的“匹夫”、“匹妇”却能知道。王夫之把唯物主义思想与参加生产实践的普通劳动人民联系起来，并得出了参加生产实践的普通劳动人民有可能超过“君子”、“圣人”的认识，这在当时历史条件下，是难能可贵的。

第三、王夫之指出道是随着器发展变化而发展变化的，不同的器有不同的道，不同的时代和社会，有不同的治理方法。他不承认有什么贯古今、通四海的一成不变的道。他以历史事实和生活事例来说明一代有一代的道，某个时代尚未到来，就没有该时代的道。射箭、驾车、礼乐的道，也是在有了弓箭、车马、礼器、乐器以后才有可能产生。总之，没有器就没有道，器的多样性决定了道的多样性，器是发展变化的，道也是因事、因时而不同的。这是道器关系的辩证法。

由上述不难看出，王夫之的道器理论，不仅从本体论方面朴素地论证了一般和个别的辩证关系，而且有力地批判了道为先、道恒古不变的唯心主义、形而上学思想，闪耀着唯物论和辩证法的奇光异彩，是对我国古代道器论的精采总结。

其次，对“形而上”与“形而下”这一对哲学范畴作了唯物主义的解释，抨击了形形色色唯心主义谬论。程朱论道器都是从“形而上”、“形而下”的意义上说的。朱熹把形而上、下之分解释为无形、有形之分，并以此证明“道”先于“器”生。王夫之反其道而言之：“形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。”这里“非无形之谓”，并不是说“道”就是有形的“器”，而是说，“道”必须以“器”为存在的根据。“器”是有形之物，是可见可闻的；“道”是不可见不可闻的，但“道”必隐于形器之中。“道”之所以称为“形而上”，正是因为有“形而下”之器。“形而上”之道不过是形器的作用或效能。

王夫之又以“圣人治器”具体事例论证了“形而上”与“形而下”的关系，否定了先于“器”生之“道”。“治器”就

是人们制作、改造以便利用事物的过程。王夫之认为，人不能创造道，但可以通过“治器”的过程获得对道的认识，反过来又可以用这种认识去指导“治器”的行动。从改造和制作器物的程序来说，人的头脑里先要形成观念，构成计划，在这个意义上，可以把抽象观念看作在具体的改造和制作过程之先，这就有了“形而上”之名。相对于“上”之名，就称具体事物为“形而下”。因此，虽有上、下之名，但不意味着上、下之间有界限可以分割开来。从客观存在来说，“形而上”的道不能离开具体形体而独立存在，根本没有在形器之先的道。从认识来源来说，原理、规律是对事物的抽象而得来的，有形象才能进行抽象，有器物而后才有名相。总之，归根到底是先有具体形器，后有抽象观念。所以“无形之上”不论在自然、社会现象里，还是在上下古今万物之变中，都找不到它的存在。

王夫之还用人体生理、日常生活及人伦关系等身边具体事实对唯心主义者在器之前安置一个“无形之上”的精神本体加以批驳。他说：听看靠的是耳目，才智靠的是心思（脑），讲仁离不开人，讲义离不开事，讲中和之道离不开礼乐，讲大公至正离不开惩罚和奖励，讲利用离不开水火金木，讲满足生活需要离不开粮菜、丝麻，讲端正德行离不开君臣、父子。如果抛开这些具体事物而去寻求没有事物以前的道理、规律，从古到今，通千变万化，找尽天上地下，寻遍人群万物，连个名字都无从叫起，哪里谈得上有什么实在的内容呢？以上所述，不仅有力地批判了程朱唯心主义者割裂“形而上”和“形而下”的错误观点，而且也是对道家的“道在

虚”，佛教的“道在寂”荒谬之说的有力反击。

对于魏晋玄学，王夫之也没有放过。他运用“形而上”和“形而下”是“统之乎一形”的理论，批判了王弼的玄学唯心主义。王弼针对汉人烦琐的象数之学，指出：“言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”（王弼：《周易略例·明象》）自王弼以后，各种唯心主义的主要表现就是“得意忘象”，“离器言道”。王夫之对这种玄学方法进行驳斥说：“无其器则无其道。”“象者，像器者也。”“辞者，辨器者也。”在王夫之看来，既然“道”内在于“器”之中，言、象又正是通过摹写、辨别器物来得道之意，那就不能“得意”而“忘象”、“忘言”，易道与象、言是相与为一的。筌与鱼、蹄与兔是不同的事物，用它们作比喻是不恰当的。所以他认为王弼的理论“于道则愈远”，只能用来说明虞翻的鄙陋。

王夫之在批判各种唯心主义理论的同时，强调了“圣人治器”，并对于历史上的物质文明建设予以高度重视和评价。虽然他夸大了“圣人”作用，但是他把“圣人”的功业归之于“治器”，即物质的创造活动，认为这是人类历史进步的基础，这一思想是非常卓越的。他还提倡：“君子之道，尽夫器而已”，要“鼓天下之动，使勉于治器”，反对空谈以“圣人之道”治天下的理学说教，这也很有积极意义。

《尚书引义》

【作者及作品简介】

《尚书引义》的作者王夫之，其生平事迹见《周易外传》的作者简介。《尚书引义》是王夫之引申发挥《尚书》内容，用来阐述他自己思想见解的书。这里所选的《说命中二》就是此书中的一篇。选文依据《尚书引义》，中华书局1976年版本。

说命中二

【原文】

诡于君子之道以淫于异端之教者[1]，其为言也，恒与其所挟之知见相左而缪为浮游之说以疑天下[2]。其所挟之知见，则已陷于诐邪而贼道[3]，乃其所言者，虽不深切著明，显道之藏，立学之准[4]，而固未尝尽非也。君子之辨之，不诛其心而亟矫其言[5]，则抑正堕其机而导学者以失据，故知言难也[6]。

宋诸先儒欲折陆、杨"知行合一"、"知不先，行

不后”之说[7]，而曰“知先行后”，立一划然之次序[8]，以困学者于知见之中，且将荡然以失据[9]，则已异于圣人之道矣。

《说命》曰：“知之非艰，行之惟艰”[10]。千圣复起，不易之言也。夫人，近取之而自喻其甘苦者也[11]。子曰：“仁者先难”[12]，明艰者必先也。先其难，而易者从之易矣。先其易，而难者在后，力弱于中衰，情疑于未艾[13]，气骄于已得，矜觉悟以遗下学，其不倒行逆施于修涂者鲜矣[14]。知非先，行非后，行有余力而求知，圣言决矣，而孰与易之乎[15]？

若夫陆子静、杨慈湖、王伯安之为言也[16]，吾知之矣。彼非谓知之可后也，其所谓知者非知，而行者非行也。知者非知，然而犹有其知也，亦惝然若有所见也[17]。行者非行，则确乎其非行，而以其所知为行也。以知为行，则以不行为行，而人之伦、物之理，若或见之，不以身心尝试焉[18]。

浮屠之言曰，“知有是事便休”[19]。彼直以惝然之知为息肩之地，而顾诡其辞以疑天下曰[20]：“吾行也，运水搬柴也，行住坐卧也，大用赅乎此矣[21]”。是其销行以归知，终始于知，而杜足于履中蹈和之节文[22]，本汲汲于先知以废行也，而顾诎先知之说以塞君子之口而疑天下[23]。其诡秘也如是，如之何为其所罔而曰

“知先行后[24]”，以堕其术中乎？

【注释】

①诡：违反，欺谩。君子之道：王夫之把合乎唯物主义知行观的学说叫做君子之道，即所谓“正道”。淫：浸淫，陷入。异端之教：即异端之学，既指佛、老之学，也指陆、王学派的主观唯心主义。

②恒：经常。挟：持。知见：思想、观点、见解。相左：相反，不一致。缪：通“谬”，错误。浮游之说：虚浮，没有根据的话。

③诐（bì 诐）：偏颇不正。贼：害。贼道：有害于道（君子之道）。

④著明：显著明白。藏：蕴藏。显道之藏：阐明道的含义。立学之准：树立为学的准则。

⑤诛：责备，批评。心：指思想实质。亟：急切。矫：纠正。

⑥抑：却。机：圈套。抑正堕其机：却正好掉进了他的圈套里。知言：了解话里的真正意思、思想实质。

⑦宋诸先儒：宋代那些老一辈学者，这里指朱熹学派。折：折服，批倒。陆、杨：陆，指南宋陆九渊（子静）；杨，指陆九渊的门徒杨简（慈湖）。

⑧划然：截然。立一划然之次序：是说把知和行截然分开，规定一个“知先行后”的绝对次序。

⑨荡然以失据：完全失去了依据。即是说，离开行，脱离实际，就失去了认识的依据。

⑩语见伪《古文尚书·说命中》。

⑪近取之：指近取于自身，即自身的行动。这是说，人们通过自己亲身体验就可以懂得哪个易（甘）、哪个难（苦）的道理。

⑫语见《论语·雍也》：“仁者先难而后获。”

⑬力弱于中衰：事情办到中途的时候，力量就不足了。艾：终止。

情疑于未艾：是说事情还没有完成的时候，决心就动摇了。

⑭气骄于已得：在已有所得时，心气就骄傲起来。矜（jīn 金）：自夸。修：长。鲜：少。

⑮行有余力：《论语·学而》有“行有余力，则以学文”。决：决断。

⑯王伯安：即王守仁。

⑰惝（tǎng 倘）然：模模糊糊。

⑱不以身心尝试焉：不亲自去实行。

⑲浮屠：指佛家。知：指顿悟了。是事：指生死这件大事。便休：即修行便圆满成功了。“知有是事便休”，是佛教禅宗的一句口头语。

⑳息肩之地：休息的地方。比喻到达了目的地。顾：却。

㉑赅（gāi 该）：包括。这是佛教禅宗的说法。

㉒杜足：停步不前。履、蹈：都是实行的意思。中、和：语本《中庸》：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”履中蹈和之节文：实行体现中和的礼节仪式。

㉓汲汲：不停息的样子。诎：同“屈”。顾诎先知之说：却要驳倒“先知后行”之说。

㉔罔（wǎng 往）：蒙蔽，欺骗。

【原文】

夫知之方有二，二者相济也，而抑各有所从[①]。博取之象数[②]，远证之古今，以求尽乎理，所谓格物也。虚以生其明，思以穷其隐[③]，所谓致知也。非致知，则物无所裁而玩物以丧志[④]；非格物，则知非所用而荡智以入邪[⑤]。二者相济，则不容不各致焉[⑥]。

今辟异学之非，但奉格物以为宗，则中材以下必溺焉[7]，以丧志为异学所非，而不能不为之诎。若奉致知以为入德之门，乃所以致其知者[8]，非力行而自喻其惟艰，以求研几而精义[9]，则凭虚以索惝怳之觉悟[10]；虽求异于异学，而逮乎行之龃龉，不相应以适用，则亦与异学均矣[11]。

夫异学者，无患乎龃龉也，龃龉则置之耳[12]。君子之学，仰事天，俯治物[13]，臣以事君，子以事父，内以定好恶之贞淫，外以感民物之应违[14]，而敢恃惝怳之罔光若有觌焉[15]，奉以周旋而无疚恶乎[16]？由此思之，先所知者与后所行者，求无龃龉而行焉皆顺者，十不得五也。若夫无孝弟谨信之大节，或粗有其质而行之不力[17]，乃舍旃以穷年矻于章句之雌黄[18]、器服之象法，若朱门后学，寻行数墨，以贻异学之口实[19]；夷考其内行之醇疵，出处之得失[20]，义利之从违，无可表见者[21]。行后之误人，岂浅鲜哉[22]！惮行之艰，利知之易以托足焉[23]，朱门后学之失，与陆、杨之徒异尚而同归[24]。志于君子之道者，非所敢安也[25]。

故"知之非艰，行之惟艰"。艰者先，先难也；非艰者后，后获也。此非傅说之秘言也[26]。禹曰，"后克艰厥后，臣克艰厥臣"[27]，行之谓也。皋陶曰，"慎厥身修思永"[28]，行之谓也。伊尹曰，"善无常师，主善

为师”[29]，行之谓也。子曰，“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之”[30]，行之谓也。颜子“末由”之叹[31]，叹其行也，竭才以行，不但求知其高坚也。孟子“中道”之教，教以行也，能者能从，不但知绳墨彀率而即能从也[32]。千圣合符[33]。“终日乾乾夕惕若”[34]，乾坤之德业在焉。若抑其迈往之志气，从事于耳目之浮明[35]，心思之浅慧，以冀一日者御王良，驾骐骥，驰聘于康庄[36]，正王畿，包显道之以覆鞹折轴也[37]。奈之何助其焰以使炎乎[38]？

【注释】

①相济：互相补充。这里指感觉与思维相辅相成。抑：又。从：从属。

②象数：这里指现象及其变化。

③虚：指虚心。明：指观念清晰。穷其隐：穷尽隐藏在事物内部的规律。

④裁：判断。物无所裁：对事物不能作出正确的判断。玩物以丧志：原来意思是说，迷恋于玩赏器物，就消磨了志气。这里意思是说，只停留在事物的表面现象上，就达不到真正认识事物的目的。

⑤荡智：动摇心志。

⑥二者：指格物、致知。致：尽其功用。不容不各致焉：不容许不从各方面去尽其功用。

⑦辟：批驳。宗：宗旨。中材以下：指才能在中等以下的人。溺焉：沉溺在格物里面。

⑧入德之门：认识事物规律的途径。所以致其知者：他用以求知的。

⑨非力行而自喻其惟艰：不是通过身体力行而体会到它的艰难。研几：研究事物的微妙变化。精义：精通事物的微妙道理。

⑩虚：空。惝恍（kuàng矿）：恍恍惚惚。觉悟：认识。

⑪逮：到。龃龉（jǔyǔ举与）：牙齿上下对不上。比喻意见不合，相互矛盾。不相应以适用：和客观实际不相适应。均：一样。

⑫龃龉则置之耳：和现实矛盾就把它放到一边不管了。

⑬仰事天：对上事奉自然界。俯治物：对下治理事物。

⑭贞：正当。淫：不正当。内以定好恶之贞淫：在内心确定好坏是非。外以感民物之应违：在外界体验对事物的发展变化适应不适应。

⑮冏（jiǒng炯）光：微光。觌（dí敌）：见到，认识。这是说，怎么敢凭借一点恍恍惚惚的感觉，就认为自己获得知识了呢？

⑯周旋：应酬。奉以周旋：用来处理事物。疢恶：错误。

⑰谨：对长辈恭顺。粗有其质：略有一点。

⑱旃（zhān毡）：指示代词。舍旃：舍之，即放弃它。矻矻（kū枯）：勤奋不懈的样子。雌黄：古人修改文字时涂的黄色矿物颜料。章句之雌黄：指校改章句。

⑲器服之象法：器物和服装的形状和规格，这里指礼节仪式。寻行（háng杭）数墨：咬文嚼字，即只注意字句的解释，而不知道它的深刻含义。贻（yí夷）：留给。口实：话把儿。

⑳夷：发语词。内行：道德品行。醇疵：优劣。出处：出仕和退隐，泛指去就进退。

㉑义利之从违：对待义利的取舍。无可表见者：没有什么可取的表现。

㉒这是说，“知先行后”说法误人，它的危害难道还小吗？

㉓惮（dàn但）：害怕。利知之易：贪图知的容易。托足：立足容身。

㉔异尚而同归：朱学和陆学推崇虽然不同，但实质是一样的。

㉕安：同意，赞同。

㉖傅说：殷高宗相，事见伪《古文尚书》序。秘：应当为“私。”

㉗禹：夏禹，传说中夏代开国君王。语见伪《古文尚书·大禹谟》。后：君。克：能。厥：其。意思是说，君臣都要努力尽其职分。

㉘皋陶（gāo yáo高摇）：传说中舜时的法官。语见《尚书·皋陶谟》。思永：长久打算。这句是说，谨慎修身，言行要无失，思谋要长远。

㉙伊尹：商汤的大臣。语见伪《古文尚书·咸有一德》，原作“德无常师”。无常师：没有固定的老师。主善：依靠善的。

㉚子：指孔子。语见《论语·卫灵公》。

㉛颜子：孔子学生颜渊。末由：不知从何下手。语本《论语·子罕》：“虽欲从之，末由也已。”是说颜渊叹圣道高深广大，想力行而感到无从着力。

㉜中道：中庸之道。绳墨：墨斗、墨线，木匠用来定直线的工具。彀（gòu够）：拉弓。彀率：拉弓的度数。王夫之在此是说明，重要的在于行，不是仅仅知道理论就可以了。

㉝合符：符是古代用来作为凭证的东西，分成两半，双方各拿一半。合符就是说两半相合相符。千圣合符：是说许多圣人说的都一样。

㉞引文见《易经·乾》九三爻辞。乾：健。乾乾：形容奋勉不倦。惕：警惕。若：句末语气词，样子。这是说，整天兢兢业业，行事不息，晚上也小心谨慎，提高警惕。

㉟抑：压抑。迈往：勇于去行。从事于耳目之浮明：只求耳听目

见的浮面认识。

㊱冀：希望。王良：春秋时晋国人，是驾车的能手。骐骥：千里马。康庄：大路。

㊲王畿（jī击）：字汝中，别号龙溪，明山阴（今浙江绍兴）人。是王阳明的弟子，他的学说比王阳明更接近禅学。包显道：即包扬。宋南城（今属江西）人。陆九渊的弟子。也曾向朱熹学习，他的学说流于禅学。輈（zhōu舟）：马车前面用来驾车的曲木。覆輈折轴：即车翻轴断。

㊳炎：形容火势旺盛。

【原文】

且夫知也者，固以行为功者也[①]；行也者，不以知为功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也[②]。将为格物穷理之学，抑必勉勉孜孜，而后择之精、语之详[③]，是知必以行为功也。行于君民、亲友、喜怒、哀乐之间，得而信，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。其力行也，得不以为歆，失不以为恤[④]，志壹动气[⑤]，惟无审虑却顾，而后德可据[⑥]，是行不以知为功也。冥心而思，观物而辨，时未至，理未协，情未感，力未赡[⑦]，俟之他日而行乃为功，是知不得有行之效也。行可兼知，而知不可兼行。下学而上达，岂达焉而始学乎[⑧]？君子之学，未尝离行以为知也必矣。

离行以为知，其卑者，则训诂之末流，无异于词

章之玩物而加陋焉[9]；其高者，瞑目据梧，消心而绝物，得者或得，而失者遂叛道以流于恍惚之中[10]。异学之贼道也，正在于此。而不但异学为然也，浮屠之“参悟”者此耳[11]。抑不但浮屠为然也，黄冠之炼己沐浴，求透帘幕之光者亦此耳[12]。皆先知后行，划然离行以为知者也，而为之辞曰“知行合一”，吾滋惧矣[13]！惧夫沉溺于行墨者之徒为异学哂也[14]，尤慎夫浮游于惝恍者之偕异学以迷也[15]。“行之惟艰”，先难者尚知所先哉[17]！

【注释】

①固以行为功者：本来是以行来见其功效的。

②效：效验。

③格物穷理：研究事物的规律，根究它的道理。抑：还是。勉勉孜孜：勤奋不倦。择之精语之详：取得精华，说得全面。

④歆：同“欣”。得不以为歆：这里有得意忘形的意思。恤：忧。失不以为恤：这里有灰心丧气的意思。

⑤语本《孟子·公孙丑上》：“志壹则动气。”志：指思想意志。气：指支使行动的气力。王夫之引这话的大意是说，专心致志，全力以赴。

⑥审虑：犹豫不定。却顾：徘徊观望。德：王夫之释为“行焉而得”。这是说，不犹豫，不徘徊观望，一往直前地力行工夫，然后才能取得成功。

⑦协：合。赡（shàn 善）：足。

⑧兼：包括。下学而上达：语见《论语·宪问》。王夫之引用的意

思是说，在行中先学而后才能懂得道理。岂达焉而始学乎：哪能先懂得了道理才开始学习的呢？

⑨卑者：指流于词章之玩物的程朱学派。训诂：解释古书中词句的含义。末流：最低等的。加陋：更加鄙陋。

⑩高者：指流于消心而绝物的王阳明学派。瞑目：闭目。梧：茶几。据梧：靠着茶几。瞑目据梧：指闭目静坐，高谈玄虚。消心绝物：消除杂念与外界隔绝。叛道：离开正道。

⑪参悟：指佛教禅宗的修炼方法，通过参禅以求得顿悟。

⑫黄冠：道士戴的帽子，这里指道士。炼己沐浴：道教认为，人的精气可以炼成“内丹”，把炼内丹而成仙的功夫叫做“炼己”；把炼内丹的方法，也就是使心身静化，叫做“沐浴”。据说，这样就能眼明心亮，就能透过帘幕，眼看万里。

⑬滋：更加。

⑭沉溺于行墨者：指上文所说的“寻行数墨”的朱门后学。哂（shěn 审）：讥笑。

⑮浮游于惝怳者：指陆、王之徒。偕：伴随。

⑯尚：几乎，差不多，大概。这是说，行才艰难，先从事难的人大概才知道应该什么在先吧。

【简析】

《说命中二》是王夫之就《尚书·说命中》所写的第二篇论文，因此题为《说命中二》。这是王夫之阐述唯物主义知行观的重要著作。全文可分三段。

第一段，从“诡于君子之道”至“以堕其术中乎”。王夫之在这里批判了程朱理学和陆王心学的唯心主义知行观，阐述了他的唯物主义知行学说。

程朱理学派主张“知先行后”；陆王心学派主张“知行合一”。王夫之认为这两种主张都是错误的，应该说行在先知在后。他指出，“知先行后”说的要害是在知行之间“立一划然之次序”，割裂知与行的有机联系，否认行在认识中的作用。他认为，知不从行中来，就是没有根据的知，从本质来说就是“非知”，其结果必然是把人们束缚于脱离实际的知识见闻当中，而不去注意实行。他又引《说命》及孔子的话，从行难知易中论证了行先知后，并推绎出“知非先，行非后，行有余力而求知”的结论，肯定行在先，强调了行在认识中的作用。这种行先知后说的提出和论证，在中国哲学史上还是第一次。这种创见把唯物主义的知识起源论向前推进了重要一步。

关于心学派的知行观，王守仁和陆九渊是有区别的，王夫之只是以陆王思想基本一致的学派性上把他们相提并论，实际批判的内容主要是针对王守仁的“知行合一”讲的。王夫之指出，王守仁所说的知实际上不是真正的知，不是普通意义下的认识，它既不是从行中来，也不反映客观内容，完全是在主观意识中自生的。王守仁所说的行也不是真正的行，不是普通意义下的实践，他是以知代行，“销行以归知”，把行“合”到知里面去，完全取消了行，排斥亲身去做感性的物质实践活动。因此，王守仁所谓的“知行合一”，不过是“终始于知”，即以知为起点和终点，始终不超出主观意识范围的封闭圆圈。它和佛教唯心主义一样，完全是在虚灵妙悟的主观意识中，泯灭主观和客观、认识和实践的对立。王夫之还指出，王守仁的“知行合一”说，本来也就是一种“先

知”，可王守仁反而装作批判“先知后行”来迷惑人，使人们不能批判他所主张的“先知”之说。由此可知，王守仁的“知行合一”比起朱熹的“知先行后”更狡猾，对人们的欺骗作用更大。王夫之这一揭露，使人们更容易认识到“先知后行”是一切唯心主义知行观的本质。因此，这种揭露和批判是具有重要意义的。

第二段，从“夫知之方有二”至“奈之何助其焰以使炎乎！”在上段，王夫之指出了程、朱等人的客观唯心主义和陆、王等人的主观唯心主义的共同错误是排斥行。在这段，王夫之通过对“格物致知”这个传统范畴的辩证解释，进一步阐述了只要知不要行的学说所带来的危害及行在认识过程中的重要作用。

王夫之所说的“格物”相当于感性认识，所说的“致知”相当于理性认识。他把它们解释为两种“知之方”，即认识的两种方式，也是两个阶段。在博学，即在掌握丰富的现实的和历史的感性认识材料的基础上求其理，就是“格物”；虚心地进行逻辑思维，就是“致知”。这两个阶段是相互联系、相互贯通，不能割裂的。如果离开“格物”去“致知”，即理性认识不以感性认识为基础，就会成为主观空想而走上邪路。若只“格物”而不“致知”，即感性认识如果没有理性认识的指导，就不能对事物作出正确判断，会被表面现象所迷惑，以致流于庸俗的“玩物以丧志”。有这两种认识上的片面性，不仅驳不倒佛、老等异端之学，反而会“为异学所非”，甚至和异学走到同一条错误的道路上去。既不“为异学所非”，又不迷于异端，才是君子之学。君子之学即在应事接物的践履过

程中去学，在日常人伦物理中，在参与自然界和人类社会的实际活动中去学。也就是要求得知之精义，必须在行的过程中从事格物穷理之学，下一番艰苦“力行”的工夫。这样，王夫之把“格物致知”与“力行”联系在一起了。他还列举了一些古人的言论，并由此得出结论：“千圣合符”，即许多圣人说的都是一样，都强调了行。可是朱门后学放弃行动而整年埋头死抠古书的字句，考订器具、服饰的形式规格，咬文嚼字，给异端学派留下话把儿，而他们的出处行为，却没有可取的表现，“行后之误人，岂浅鲜哉！”

王夫之不仅指出了舍弃行的危害，还说明了朱门后学舍弃行的原因，那就是他们都害怕下艰苦“力行”的工夫，只满足于若有所觌的“惝怳之罔光”，凭空追求一点恍恍惚惚的认识，称之为“知”。王夫之断言，这种没有去行的志气，只求耳听目见的一点浮面认识，苦思冥想的肤浅体会，在实践中没有不失败的。

第三段，从“且夫知也者”至“先难者尚知所先哉”。在第一、二段，王夫之抓住唯心主义知行观的本质特征予以了批判，在这段，在继续批判唯心主义的基础上，提出了“行可兼知，而知不可兼行”的系统理论，丰富和发展了唯物主义的知行学说。

“行可兼知”包括两方面的意义：一是“知固以行为功”，即行是知的基础；二是“行可以得知之效”，即行是检验知的标准。这里所谓“知固以行为功”，而“行不以知为功”，意思是说，知靠行才能获得成功，认识必须依赖于实践，只有通过行才能获得知，不是行靠知而取得成功。具体来说，格

物穷理之学是要从客观事物中取得认识。要取得真切的知识，就必须“勉勉孜孜”，下一番实践的工夫，这样才能获得精密而详尽的认识，这就是“知必以行为功”。在“力行”的时候，只要无顾虑，不后退，一往直前去做，就会取得成功，这就是“行不以知为功”。这里所谓“行可以得知之效”，而“知未可以得行之效”，就是知靠行来检验，而不是行靠知来检验。行是检验知的标准，知不是检验行的标准。比如人伦日用之理，只有行于君民、亲友、喜怒哀乐之间，道理正确，就会“得而信”；道理不正确，就会“失而疑”。这样，经过实行，道理得到了证明，这就是“行可有知之效”。而冥思苦想，不去实行，其结果，道理不通，力量不足，只有等到“他日”经过实行，才能取得成功。也就是说，有知未必能行，知而不行，就不能职得任何实际效果，这就是“知不得有行之效”。

把以上论述综合起来，王夫之作出明确结论：“行可兼知，而知不可兼行”。又说：“君子之学，未尝离行以为知也必矣。”“行可兼知，未尝离行以为知”这一命题，正确地指出了行是第一位的，行是知的基础和来源。

总观《说命中二》全文，王夫之的批判锋芒始终主要对准主、客观唯心主义知行观，在与论敌斗争中，建立了他的唯物主义知行学说。他的知行理论一个显著特点，那就是明确地表述了行先于知、行高于知的思想，突出了行在整个认识过程中“第一”的地位和作用。这不但是批判程、朱、陆、王“离行以为知”而得出的结论，也是当时社会现实的要求。在王夫之看来，在国家混乱、民族处于危急之际，最重要的是以实际行动去救国救民。但他所说的行还不是我们今天所

说的社会实践，而是指地主阶级中一些个人的行为，主要的还是指封建的道德践履。

颜元：《四存编》

【作者及作品简介】

《四存编》的作者颜元（1635——1704），字易直，又字浑然，号习斋，河北省博野人。出身于农民家庭，是清初唯物主义哲学家。

颜元 19 岁中秀才，一生没有做过官，以教书、行医为职业。24 岁时潜心研究王阳明学说，仰慕古圣贤，把他住的屋子命名为“思古斋”。26 岁时成为程朱理学的忠实信徒。到 34 岁时，才感到程朱理学不合情理，而且发现朱熹对古礼删改很多，思想发生了根本转变，认为“觉思不如学，而学必以习”，于是改“思古斋”为“习斋”，并以“习斋”为自己的号。晚年主持漳南书院，设文事、武备、经史、艺能等科。他先后有学生 100 多人，李塨是他的得力门生。

颜元一生的思想发展，反映了时代思潮的起伏。宋明理学自从产生以来，就一直是封建统治御用的官方正统哲学，具有至高无上的权威。明清之际一些启蒙思想家对它从不同方面进行了批判，尤其是王夫之把对理学的批判运动推向高潮，对理学进行了一次总清算，建立起唯物主义哲学体系，但他并没有最后结束这个任务。清初封建皇帝又大力提倡唯心主义理学，使理学继续维持其统治思想的地位。颜元敢于面对

现实，与李塨一起，继承发展了王夫之的唯物主义学说，批判宋明理学，提倡“实文、实行、实用”的经世致用之学，开“习动”的一代新学风，世人称他们为“颜李学派”。他们对理学的批判比王夫之锋芒更加锐利，问题更集中，尤其在对理学的核心问题，即人性问题的批判上，已经超过了王夫之。这里所选的《驳气质性恶》所批驳的就是理学中的人性问题。

《驳气质性恶》是《四存编》中的一篇。除此之外，颜元还著有《四书正误》和《朱子语类评》等。他的著作都收录在王灏所刊《畿辅丛书》内，汇集成为《颜李丛书》。其中《四存编》有中华书局1957年标点本。中华书局1987年出版了《颜元集》，收在《理学丛书》中。这里的选文，依据《颜元集》上册。

驳气质性恶

【原文】

程子云：“论性论气，二之则不是。”[1]又曰：“有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。”[2]朱子曰：“才有天命，便有气质，不能相离”[3]。而又曰：“既是此理，如何恶？所谓恶者，气也。”[4]可惜二先生之高明，隐为佛氏六贼之说浸乱[5]，一口两舌而不自觉！若谓气恶，则理亦恶，若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶

哉！

譬之目矣：眶、皰、睛[6]，气质也；其中光明能见物者，性也。将谓光明之理专视正色，眶、皰、睛乃视邪色乎？余谓光明之理固是天命，眶、皰、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是气质之性；只宜言天命人以目之性，光明能视即目之性善，其视之也则情之善，其视之详略远近则才之强弱[7]，皆不可以恶言。盖详且远者固善，即略且近亦第善不精耳[8]，恶于何加！惟因有邪色引动，障蔽其明，然后有淫视而恶始名焉。然其为之引动者，性之咎乎，气质之咎乎？若归咎于气质，是必无此目而后可全目之性矣，非释氏六贼之说而何！

孔、孟性旨湮没至此，是以妄为七图以明之[9]。非好辩也，不得已也。

【注释】

①语本《二程集·程氏遗书》卷六，原文是："论性不论气，不备；论气不论性，不明。"一本此下有"二之则不是"。性：指"天命之性"。气：指"气质之性"。二之：把天命之性与气质之性截然分开。

②语见《二程集·程氏遗书》卷一。

③语见《朱子语类》卷四。

④语见《朱子语类》卷四。

⑤六贼：佛家以色、声、香、味、触、法六尘为六贼。六尘通过

六根（眼、耳、鼻、舌、身、意），能劫夺一切诸善法，所以称为六贼。程朱认为人的感官欲望（气质之性）能泯灭天理，和佛家六贼的说法相似。

⑥眶：眼眶。皰：同“疱”，本指皮肤上长的疙瘩、水疱、火疱一类；这里是指眼的突出部分。睛：眼球。

⑦才：指人的感觉、思维能力。

⑧第：只。

⑨七图：指颜元在《存性编》用来说明气与性或理的关系的七个图。

【简析】

颜元在此篇批判了程朱的性二元论，阐述了他的性气统一的人性学说。

程朱把人性分为“天命之性”和“气质之性”。他们认为禀于天理的“天命之性”是纯善的，而由于气有清浊偏正的不同，所以“气质之性”有善有恶。禀受清正之气则善，禀受浊偏之气则恶，气的清浊偏正就是产生善恶的根源。人们要保持善性，就得“存天理，去人欲”，去掉气质的不善，恢复“天命之性”的光辉。颜元坚决反对这种宗教式的道德说教，反对把“天命之性”与“气质之性”对立起来，并把“天命之性”神秘化的唯心主义思想。

颜元指出，程朱一方面讲“天命之性”和“气质之性”不能分离，另一方面又宣扬“理”是善的，“所谓恶者气也”，这是“一口两舌”，自相矛盾，和佛教的“六贼之说”可谓同出一辙。颜元认为，气质和性理是统一的，“气即理之气，理即气之理”。如果说气质是恶的，那么性理也是恶的；如果说性

理是善的，那么气质也是善的，决不能把性理与气质割裂开来，认为性理纯一而善，气质偏而有恶。他以眼睛的眶、皰、睛喻气质，以其中光明能见物者喻性理，说明二者是统一的，不能把眼的气质组织和它本身所具有的作用或属性分割开来，认为有一种抽象的“光明之理”专看正色，而眼的气质组织乃视邪色。他说：“光明之理固是天命，眶、皰、睛皆是天命”，气质和性理都是善，根本没有必要把“天命之性”和“气质之性”区分开来。眼睛看东西有详略远近的差异，他认为并不是气质上的差别，而只是善精不精的程度差别，从气质的先天本质来说，都是善的，“皆不可以言恶”。恶之名是在被邪色引诱，蒙蔽了目光，有淫视的情况下产生的，这是后天受外界影响的结果，不是先天就有的。把视邪色、淫视归罪于气质是没有根据的。

颜元反对程朱把“天命之性”神秘化，主张性理就在气质之中，这是唯物主义的见解。但是他的人性学说仍然是一种脱离人的社会本质的抽象人性论。

戴震：《孟子字义疏证》

【作者及作品简介】

《孟子字义疏证》的作者戴震（1723——1777），字慎修，又字东原，安徽省休宁（今屯溪市）人。是我国清代著名的考据学家、自然科学家，也是一位杰出的唯物主义哲学家。

戴震出身于小商人家庭，年轻时曾随父亲做过生意，但主要是靠教书维持生活。40岁考中举人，一生未中进士。中年因受豪强迫害，曾到北京、南京、扬州等地过了10年避难生活。他勤奋好学，博通经学、史学、文字音韵、训诂考据、天文历数，创立了乾嘉朴学中的皖学派。乾隆时修《四库全书》，特召他为纂修官，负责编校天文、算学、地理等书籍。他一生著作很多，后人编为《戴氏遗书》。他的主要哲学著作有《原善》、《孟子字义疏证》等。《孟子字义疏证》分上、中、下三卷，这里所选的《理》属上卷，是该书重要的一篇。戴震在此篇中鲜明地打出了批判当时占统治地位的程朱理学的战斗旗帜，而且集中地揭露和批判了理学家“存理灭欲”的反动观点，提出了“理存乎欲”、“体情遂欲”的伦理思想和政治主张，反映了当时人民的愿望。

在戴震所处的18世纪，我国历史已处于封建社会的末期。这时社会生产力及农业、手工业、工商业和自然科学较

之明代都有新的发展,资本主义生产关系的萌芽也有增长。但是，封建专制统治与资本主义萌芽的发展要求之间的矛盾日益激化。特别是随着土地兼并的加剧，一场大规模的农民起义正在酝酿着。在意识形态领域，统治阶级一方面大兴文字狱，加强血腥镇压，另一方面强化程朱理学的思想统治，借所谓“存天理，灭人欲”的说教，来镇压人民的反抗。它们把人们正当的生存要求都说成是人欲，斥之为邪恶，要求人们绝情灭欲，屈从于封建礼教，即所谓“天理”。这种宋明理学家所倡导的“理欲之辩”,在后期封建社会断断续续地进行了数百年。随着地主阶级日益走向腐朽没落，对人民的思想统治日益加剧，理学家们“存天理，灭人欲”的叫嚣声调门愈高，人民受的痛苦也就愈加沉重。戴震目睹了当时人民所受的苦难，给予无限的同情，并怀着悲愤的心情，揭露了理学“吃人”的本质，提出了富有进步性的理欲学说，完成了以前反理学的思想家所没有完成的任务，把我国自宋明以来反理学斗争，推进到一个新的阶段。这是戴震在中国哲学史上所作出的最大贡献。

戴震著作的注释本有安正辉的《戴震哲学著作选注》。1957年、1959年中华书局出版了《孟子字义疏证》。1980年上海古籍出版社出版了《戴震集》，这里的选文依据此书。

理（节选）

【原文】

问：宋以来之言理也，其说为“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，故辨乎理欲之界，以为君子小人于此焉分[1]。今以情之不爽失为理[2]，是理者存乎欲者也，然则无欲亦非欤？

曰：孟子言“养心莫善于寡欲”[3]，明乎欲不可无也，寡之而已。人之生也，莫病于无以遂其生[4]。欲遂其生，亦遂人之生，仁也[5]。欲遂其生，至于戕人之生而不顾者[6]，不仁也。不仁，实始于欲遂其生之心，使其无此欲，必无不仁矣。然使其无此欲，则于天下之人，生道穷促，亦将漠然视之[7]。己不必遂其生，而遂人之生，无是情也。然则谓“不出于正则出于邪[8]，不出于邪则出于正”，可也；谓“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，不可也。欲，其物；理，其则也[9]。不出于邪而出于正，犹往往有意见之偏，未能得理。而宋以来之言理欲也，徒以为正邪之辨而已矣；不出于邪而出于正，则谓以理应事矣[10]。理与事分为二而与意见合为一[11]，是以害事。夫事至而应者[12]，心也，心有所蔽，则于事情未之能得，又安能

得理乎[13]？自老氏贵于“抱一”，贵于“无欲”[14]，庄周书则曰：“圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。水静犹明，而况精神。圣人之心静乎！夫虚静恬淡，寂莫无为者，天地之平，而道德之至。”[15]周子《通书》曰：“‘圣可学乎？’曰：‘可。’‘有要乎？’曰：‘有。’‘请问焉。’曰：‘一为要。一者，无欲也；无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣哉！’”[16]此即老、庄、释氏之说。朱子亦屡言“人欲所蔽”[17]，皆以为无欲则无蔽，非《中庸》“虽愚必明”之道也。有生而愚者，虽无欲，亦愚也。凡出于欲，无非以生以养之事，欲之失为私，不为蔽[18]。自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患，私与蔽二端而已[19]。私生于欲之失，蔽生于知之失[20]；欲生于血气，知生于心[21]。因私而咎欲[22]，因欲而咎血气；因蔽而咎知，因知而咎心，老氏所以言“常使民无知无欲”[23]，彼自外其形骸，贵其真宰[24]，后之释氏，其论说似异而实同[25]。宋儒出入于老、释，故杂乎老、释之言以为言。《诗》曰：“民之质矣，日用饮食。”[26]《记》曰：“饮食男女，人之大欲存焉。”[27]圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。人知老、庄、释氏异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也，于宋儒，则

信以为同于圣人，理欲之分，人人能言之。故今之治人者，视古贤圣体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲[28]，不措诸意，不足为怪[29]；而及其责以理也，不难举旷世之高节，著于义而罪之[30]。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆[31]。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理[32]，其谁怜之？呜呼！杂乎老、释之言以为言，其祸甚于申、韩如是也[33]！《六经》、孔、孟之书，岂尝以理为如有物焉，外乎人之性之发为情欲者，而强制之也哉[34]！孟子告齐、梁之君[35]，曰“与民同乐”，曰“省刑罚，薄税敛”，曰“必使仰足以事父母，俯足以畜妻子”，曰“居者有积仓，行者有裹粮”，曰“内无怨女，外无旷夫”[36]。仁政如是，王道如是而已矣。

问：《乐记》言灭天理而穷人欲，其言有似于以理欲为邪正之别，何也？

曰：性，譬则水也；欲，譬则水之流也。节而不过，则为依乎天理[37]，为相生养之道，譬则水由地中行也；穷人欲而至于有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事[38]，譬则洪水横流，泛滥于中国也。圣人教之反躬，

以己之加于人，设人如是加于己，而思躬受之之情[39]，譬之禹之行水，行其所无事，非恶其泛滥而塞其流也[40]。恶泛滥而塞其流，其立说之工者且直绝其源[41]，是遏欲无欲之喻也。“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也”，此后儒视为人欲之私者，而孟子曰“性也”，继之曰“有命焉”[42]。命者，限制之名，如命之东则不得而西，言性之欲之不可无节也。节而不过，则依乎天理；非以天理为正、人欲为邪也。天理者，节其欲而不穷人欲也[43]。是故欲不可穷，非不可有；有而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎！

【注释】

①辨乎理欲之界：辨别理和欲的界限。以为君子小人于此焉分：作为划分君子与小人的标准。

②情：指人生存和生活的感情欲望。爽失：差失。情之不爽失：情欲得到适当的满足而不出差错。

③养心：保养善心。寡欲：减少欲望。引文见《孟子·尽心下》

④莫病于无以遂其生：没有比无法满足自己生存欲望更痛苦的。

⑤这是说，想满足自己的生存欲望，也要满足别人的生存欲望，这就是仁。

⑥戕（qiāng 腔）：伤害，损害。至于戕人之生而不顾者：以至于伤害别人的生存也在所不顾的人。

⑦生道穷促：生活条件极困难。漠然视之：冷淡地看待它。

⑧正：指符合“理”的思想行为。邪：指过分追求物质欲望而违

背“理”的思想行为。

⑨欲：指饮食男女等人们日常生活的事情。这是说，欲是人生来就有的客观存在的事物，理是客观事物的法则。

⑩徒以为正邪之辨：这是说，只是把理欲作为正邪的区别。以理应事：用先验的理来对待事情。

⑪这是说，把理与事对立起来，就与偏见合成一个东西了。

⑫应：产生反应。

⑬于事情未之能得：对于事情的表面现象不能看清。安：怎么。

⑭抱一：见《老子》第二十二章。抓住“道”这个精神性的原则，即“守静绝欲”。无欲：见《老子》第三章。没有物质欲望。

⑮庄周引文见《庄子·天道》。挠心：扰乱思想。万物无足以挠心者故静：是说静是由于对万物无心，不受外界干扰的结果。而况精神：是说精神平静则更明彻可知。虚静恬淡，寂寞无为：空虚安静，无所作为的样子。平：水平，水准。

⑯周子：即周敦颐。引文见《通书·圣学》第二十。要：要领。动：行动，行为。直：正直，理直。动直：指行动符合封建道德规范。溥：同“普”，普遍，博施。庶：差不多。

⑰朱子：指朱熹。人欲所蔽：语见《大学章句》一章注。这是说，人性变坏是因为被人欲蒙蔽所造成的。

⑱私：私欲，即过分追求个人的欲望。蔽：指思想蔽塞，对事物认识不清。

⑲患：祸害。

⑳失：过失。知之失：认识的错误。

㉑血气：指肉体。这是说，欲望产生于人体的需要，认识产生于心。

㉒咎：归咎，归罪。

㉓引文见《老子》第三章。

㉔形骸：肉体。真宰：最高的主宰，即指精神实体。这是说，老子轻视肉体，重视精神实体。

㉕这是说，后来的佛教，他们的学说好像与老子不同，而实质是一样的。

㉖见《诗·小雅·天保》。质：朴实。

㉗见《礼记·礼运》。

㉘鄙细：指地位低微的老百姓。隐曲：指微不足道的生活琐事。

㉙措：放置。这是说，不放在心上。

㉚旷世之高节：当代遵守封建纲常的典范。著于义而罪之：以“义”的名义而加给人们各种罪名。

㉛失：误，过失。顺：适合，适当。指有理或合理。得：得当，恰当，即正确。逆：背逆，指不合理或无理。

㉜法：指封建社会的政治法律制度。理：指封建统治者从政治思想上欺骗和毒害人民的精神工具，即程朱理学。

㉝申韩：指申不害和韩非。

㉞以理为如有物：把理当作物。发：表现，显现。外乎人之性之发为情欲：抛开性所表现的自然情欲。强制之：强制人们服从它。

㉟齐梁之君：指战国时齐国和魏国的国君齐宣王和梁惠王。

㊱引文均见《孟子·梁惠王上》。仰：对上。俯：对下。畜：抚养。积仓：藏有谷物的粮仓。裹粮：用包裹装着粮食。怨女、旷夫：没有及时婚嫁的男女。

㊲依：符合。

㊳穷人欲：放纵人欲。悖逆诈伪之心：犯上作乱、欺诈虚伪的坏思想。淫佚作乱之事：过分贪图物欲、扰乱社会秩序的坏事情。

㊴反躬：对照检查自己。以己之加于人：把自己意见加于别人。设：假设。思躬受之之情：考虑到自己接受时将会产生什么样的感

情。

㊵行水：治水。行其所无事：按照水的运动规律引导水顺利地自然流行。恶（wù悟）：厌恶，这里引申为害怕、恐怕。

㊶其立说之工者且直绝其源：这是说，那些设立学说很巧妙的人，其实是直接杜绝了水源。

㊷引文见《孟子·尽心下》。

㊸穷：穷尽，意思是拼命追求。

【简析】

在这段选文中，戴震抓住“理欲之辨”，对程朱理学进行了猛烈的抨击，从而阐述了他的理欲观。

首先，戴震借问者之口，揭露了程朱把理和欲绝对对立起来，主张“不出于理，则出于欲，不出于欲，则出于理”，并把辨别理与欲的界限作为划分君子与小人的标准，这就为封建等级制和“存天理灭人欲”的反动观点提供了理论根据。戴震指出，宋以来谈理欲的，只是把理欲作为正邪的区别罢了。讲“不出于正则出于邪，不出于邪则出于正”，认为邪与正是对立的，这是可以的；但是理与欲的关系和邪与正的关系不同，理就存在于情欲之中，理与欲是统一的，不能把它们说成是绝对对立的。他还明确把理和欲的关系说成物和则的关系。他说：“欲，其物；理，其则也。”这是说，欲就是客观存在的事物；理就是客观事物的法则。物和则是不可分的，理和欲也是不可分的，理即在欲中，不是与欲对立的。如果把理与事对立起来，而与偏见合成一个东西，这样就危害事情了。这是鲜明的唯物主义理欲观。

其次，戴震以理欲相统一为理论根据，尖锐地指出在以程朱理学为统治思想的封建社会，形成了“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得谓之逆”的不合理的社会现象，在理的迫害下，不知有多少无辜的“卑者”、“贱者”、“幼者”成了可怜的牺牲品。因此，他沉痛地发出了“人死于法犹有怜之者，死于理其谁怜之”的悲愤呼声，并提出了改变这种局面的“体民之情，遂民之欲”的政治主张。由此进一步揭露了程朱理学“以理杀人”的狰狞面目。

再次，揭露了程朱“存天理灭人欲”的思想渊源是“老、庄、释氏之说”。老庄及佛家都主张守静无欲，朱熹也学着他们的腔调屡次讲“人欲所蔽”，行人性变坏说成是由于被人欲蒙蔽所造成的。而且程朱都认为无欲就可无蔽。针对此，戴震区别了欲与蔽，认为欲和蔽产生的根源不同，欲是“以生以养之事”，即是人求生存养育所必须的事情，欲产生于血气。而“蔽生于知之失”，“知生于心”。就是说，蔽产生于认识的过失，即认识上的片面性；而认识又根源于思想。蔽和欲是不同领域的问题，蔽是人在思想认识领域所出现的错误；而欲是人体生理现象，它的存在是天然合理的。戴震进一步指出，欲表现出来的错误是私，即过分地追求个人欲望。他认为私和蔽一样，都是“天下古今之人”的祸患。他把人性比作水，人欲比作水的流行，适当满足人们生存养育的各种欲望，就如同水在地上正常流行，这是符合天理的；如果放纵人欲，以至产生犯上作乱、欺诈虚伪的坏思想和过分贪图物欲、扰乱社会秩序的错误行为，就如同洪水横流、泛滥于全

国一样，会带来危害。因此，他主张节欲。他认为“天理”就是“节其欲而不穷人欲”，人欲“不可穷，非不可有；有而节之，使无过情，无不及情”。

这种节欲的思想源于孔、孟。戴震对程、朱的批判，是打着孔、孟的大旗，用传统的儒家思想批判程朱理学。孟子认为“欲”是出自人的本性，并明确指出要保持善性必须“寡欲”。但是提倡“寡欲”并非禁欲，而是节欲。孟子虽然推崇道德，提倡对父母、妻子要“孝”、“慈”，可是孟子认为，如果没有基本的物质生活条件，就不可能有什么道德可言，也难于对父母、妻子实现“孝”、“慈”。孟子说：“必使仰足以事父母，俯足以畜妻子”。孟子这些主张已隐含有“以礼（或理）节欲”的思想（在儒家哲学中，“理”多与礼、义相联系）。戴震对此心领神会，并使之成为他理欲观的核心。

总之，戴震的理欲统一，以理节欲的观点，含有较多的唯物主义合理因素。它既批判了程朱“遏欲无欲”的谬论和封建统治阶级穷奢极欲的行径，也在一定程度上反映了人民反抗封建专制压迫的情绪，表现出某些反封建的民主色彩，是封建社会中最富有进步意义的伦理学说。

康有为：进呈俄罗斯大彼得变政记序

【作者及作品简介】

《进呈俄罗斯大彼得变政记序》的作者康有为（1858——1927），原名祖诒，字广夏，号长素，又号更生。广东省南海县人，人称“南海先生”。我国近代资产阶级改良主义政治家、思想家，戊戌变法运动的领袖。

康有为之所以发动领导戊戌变法，是因为鸦片战争以后，由于外国资本主义的侵略，使中国从一个主权完整的独立国变成了列强宰割的半殖民地，从自给自足的封建社会变成了充当帝国主义的原料产地和销售市场的半封建社会。面对被帝国主义列强瓜分的形势，中国人民大众以及从官僚地主阶级中转化过来的资产阶级改良派，不愿中国沦为殖民地，并渴求着一种变化，即把衰弱、贫穷、落后的中国变成独立、富强、先进的中国。这种求变的愿望，是当时先进人物共同的思想特征。但封建顽固派和洋务派，都坚持“天不变，道亦不变”的形而上学观念。中国人民及主张改良的先进人物与之进行了不同方式的斗争。康有为就是资产阶级改良派的代表人物。为了拯救民族的危亡，他发动、领导了戊戌变法运

动，试图用自上而下的改良办法来实现资本主义的改革。变法运动虽然很快失败了，但他产生了重大历史影响，具有重要的历史意义。

康有为领导变法，除当时政治形势需要以外，还和他的文化素养、思想基础有关。他出身于官僚地主家庭，从小接受封建教育，18岁应乡试未售。不久拜广东著名大儒朱次琦为师，深受朱次琦“济人经世之学”的影响。他读了大量的儒、佛经典著作和西方学术译著。其中《易传》的变易观，今文经学的三世说，《礼记》的“小康”、“大同”的思想，陆王心学，佛学，明清之际经世致用思想，西方自然科学、进化论、社会政治学说等，对他产生了多方面的影响。他从这些庞杂的思想学说中寻求变法维新的理论根据。康有为把变法的希望寄托在清政府上，在1888——1898年间，曾七次上书光绪皇帝，提出变法维新的主张。1895年第二次上书时，他以一个入京应试的举人资格，鼓动18省到北京参加科举会试的1300多举人，联名给光绪皇帝上万言书，提出有关政治、经济、军事、文教的改革建议，这就是历史上有名的“公车上书”事件。这年他考中进士，授予工部主事。他曾组织强学会、圣学会、保国会，主办《中外纪闻》、《强学报》、《新知报》，鼓吹改良主义理论。1898年在光绪皇帝支持下实行变法维新，很快遭到失败。戊戌变法失败后，康有为流亡海外，到过日本、加拿大、欧洲、印度等地。他顽固地坚持改良主义路线，拒绝与资产阶级民主革命派孙中山等人合作，并组织保皇党，反对民主革命，甚至参与张勋复辟活动，堕落为反动分子。

康有为著作很多，其代表作有：《新学伪经考》、《孔子改制考》和《大同书》，都有新印本。这些著作以托古改制来指导变法便有隔靴搔痒之弊，不能抗拒顽固派的攻击，需要运用新的思想武器与封建顽固派斗争。1898 年 6 月 16 日光绪皇帝召见康有为以后，令康有为进呈《俄彼得变政记》，康有为在此书中具体说明了俄国是怎样从一个弱国，经彼得大帝雷厉风行的变法，变为一个强国的。选文依据中国史学会所编的《中国近代史料丛刊·戊戌变法》本。

【原文】

臣闻一姓之霸有天下者，刻籀其钟鼎，摩呵其灵庙[1]，徘徊其册府[2]，皆有神谟远算，深计长虑，以为子孙万世之业；然类皆数百年而断灭，或数十年而断灭，其祖宗之经文纬武[3]，皆废弛败坏，而不可用。子孙墨守其陈迹，而失其精意，遂相以寻于祸败，谓一姓不再兴。览四千年青史氏之载[4]，历朝兴亡之迹，岂不哀哉！

诗纬曰[5]："王者三百年一变政。"盖变者天道也。天不能有昼而无夜，有寒而无暑，天以善变而能久；火山流金，沧海成田，历阳成湖[6]，地以善变而能久；人自童幼而壮老，形体颜色气貌无一不变，无刻不变。传曰："逝者如斯。"[7]故孔子系易[8]，以变易为义；又曰："时为义大。"[9]时者寒暑裘葛，后天而奉天时[10]，

此先圣大声疾呼以仁后王者耶？

泰西之国，一姓累败而累兴[11]，盖善变以应天也。中国一姓不再兴者，不变而逆天也。夫新朝必变前朝之法，与民更始，盖应三百年之运[12]。顺天者兴，兴其变而顺天，非兴其一姓也；逆天者亡，亡其不变而逆天，非亡其一姓也。一姓不自变，人将顺天代变之，而一姓亡矣。一姓能顺天，时时自变，则一姓虽万世存可也。

夫创业中兴之人，能变政者，其才武，其志深，其力雄，其气猛，推移旋运，举重若轻，故治天下如弄丸，椎拍宛转[13]，宽绰有余。晚季中叶不能变政，其才文，其志浅，其力薄，其气弱，故因循苟且，畏难偷安，故治天下如患痿痹麻木，不能自知自举，而国之大小、存亡、强弱、兴败视之。

今地球万国，俄地三万里为大，俄兵八百万为强，割辽之事，俄一言而日归之[14]。吾乃以银行铁路与之为德。虽然乃考俄之始，乃以八万兵败于瑞典万人，乃割边地于瑞国。无学校，无练兵，无通商，无制造良工，愚冥狉榛[15]，既蠢既顽，昧塞小弱，岌岌殆亡，固有甚于我中国者。大彼得知时从变，应天而作，奋其武勇，破弃千年自尊自愚之习，排却群臣阻挠大计之说，微服作隶，学工于荷、英，遍历诸国，

不耻师学，雷动霆震，万法并兴。

昔卫文大布衣冠[16]，务材训农，通商惠工，敬教劝学，授材任能，是以兴卫。勾践卧薪尝胆，躬耕夫人织，下贤厚客，振贫吊死，同营百姓，用以沼吴[17]。彼得集而兼之，举动非常，神功超越，用是数十年而文明大辟，开地万里，为霸地球。呜呼！雷动而草木拆[18]，其变力大者其治功大。苍萌亿亿，皆草木也，待雷而拆，于以荣华，于以参天[19]。彼得之变力，雷力也哉？宜其拆而荣华而参天。呜呼！凡数百年一姓之国既危既弱者，宜鉴于斯。臣谨辑彼得行事，以备采择，上呈圣鉴。

【注释】

①籀（zhòu 咒）：籀文，即大篆。摩呵：祈祷神灵时唱念的经文。

②册府：古时帝王藏书的地方。

③经文纬武：是说文事武功合成为一，实现至治，如同经纬织成布帛。

④青史：古代用竹简记事，故称史籍为青史。氏：朝代名，国名。

⑤诗纬：汉人伪托孔子所作纬书之一。

⑥历阳：古县名。

⑦传：指古书。语见《孔子·子罕》。这是说，逝去的东西就是这样啊。

⑧系：本义是挂、悬。在这里指系其论述之辞。

⑨语本《周易·遯卦·彖辞》：“遯之时义大矣哉！”

⑩裘：皮衣。葛：麻布。后天而奉天时：语见《周易·乾卦·文

言》。是说走在天象之后而依天时来行事。

⑪泰西：等于说极西，指欧洲国家。累：屡次。

⑫运：指气运。

⑬椎拍宛转：意思是说，拍打而无棱角，随物转动。

⑭这是指1895年4月沙俄为了实现其扩张野心，而迫使日本放弃对辽东半岛的占领要求。

⑮狉（pī 披）：野兽群走的样子。榛（zhēn 针）：泛指丛生的荆棘。

⑯卫文：春秋时卫国君。大布：粗布。

⑰沼吴：等于说灭吴。

⑱拆：裂开。

⑲参天：高出天际。

【简析】

康有为主张变革，认为只有发奋图强，不断变革才能建立一个富强的新模式的国家。在这篇序中，他以西方资产阶级的进化论和中国传统的“变易”思想相结合，对这一主张进行了论证。

他从对四千年来的历史考察中，看到了一个民族、一个朝代兴起又走向衰亡的一个主要原因，是“子孙墨守其陈迹”，不知变。他用显而易见的事例，说明了变是自然和人类社会的一个普遍规律。从自然界来说，无论天、地、人都在变。昼夜、寒暑的变化属于天变；火山流金、沧海成田、历阳成湖属于地变；人的形体、颜色、气貌都随着年龄的增长而不断变化。

基于这种变化的观点，康有为又引《易传》的话来说明“时义”的重要。他认为自然界有春夏秋冬四季的变化，那么

人的穿着和生活习俗也必须随着时令的变化而变化；如果盛夏已到还穿“重裘”，那就是不知“时”。康有为强调“时义”的重要，主要目的在于说明一切事物存在的暂时性、历史性。他认为，一种社会制度即使在一定历史时期内是合理的，但随着时间的流徙，它就会变成不合理，非加以改变不可。治法也必须适应于客观的时势，时势变了，法制也要随之更改，所以他在此明确提出了“新朝必变前朝之法”的论点。汉代的董仲舒提出“天不变道亦不变”，当时的顽固派和洋务派也仍然坚持这种形而上学观念，康有为否定了这种封建教条。他认为，不仅天在变、地在变、人在变，“道”也在变，人类社会的治道是随着时势的变化而不断变化的。他还吸收了《易传·系辞》的“变则通，通则久”的思想，认为“天以善变而能久”，“地以善变而能久”，人也是如此。一个民族衰败还是兴旺，其原因不在于这个民族本身，而在于这个民族能否善变。善变者就能适应天道而万世久存，不变者就违背天道而必然灭亡。这种天道变易观是康有为推行改良主义变法运动的哲学根据和理论基础。

什么样的人才能变法革新呢？康有为认为只有“才武”、“志深”、“力雄”、“气猛”的人才能“变政”、“创业中兴”；那些“才文”、“志浅”、“力薄”、“气弱”的人，只能“因循苟且，畏难偷安”，“不能变政”。在他看来，卫文、勾践，都是奋发勇为，尊贤任能，兴邦灭敌的实干家。彼得不仅兼有卫文、勾践两人的长处，而且更能“知时从变，应天而作”，奋勇善学，他使“昧塞小弱，岌岌殆亡”的沙俄成为“万法并兴”、能欺服侵略我国的强大国家。由此他得出结论：“雷动

而草木拆，其变力大者其治功大。”

康有为认识到了统治者的品德、才能及与民众的关系，对于变法兴国起着关键性作用。他强调发挥人的主观能动性，不能坐待其新，这反映了新兴资产阶级处于上升时期积极进取的思想。他这种重人材及对人材的要求，有不少有价值应该继承的东西。

谭嗣同：《仁 学》

【作者及作品简介】

《仁学》的作者谭嗣同（1865——1898），字复生，号壮飞，湖南省浏阳县人。我国近代反封建思想家，激进的资产阶级维新变法运动的政治家。

谭嗣同出身于官僚地主家庭，少时受中国传统旧学影响较深而好任侠。青年时曾游历南北各省，对社会有广泛的接触和了解。他早年基本上是站在官僚地主阶级的立场上，在哲学上信奉程朱理学。后来他研究了张载、王夫之、黄宗羲等人的哲学著作。1895 年中国在中日甲午战争中的失败，使中国社会的民族矛盾和阶级矛盾更加尖锐激烈。我们伟大的祖国惨遭外国侵略，变得贫瘠不堪，亿万生灵备受蹂躏涂炭。沉重的民族危机，激起了广大社会进步阶层强烈的愤怒和同仇敌忾的决心。一部分代表中国资产阶级利益的知识分子，也在探索救国救民的道理，力图冲破封建主义和帝国主义的束缚，发展民族资本主义。在这样一种强大的反帝反封建的爱国主义时代氛围中，谭嗣同开始从传统旧学转向新学，注意研究西方近代自然科学和资产阶级的社会政治学说，政治上力主变法图强。1896 年他结识了梁启超等维新人士，并通过梁启超了解到康有为维新变法的基本理论，十分钦佩，自称

康有为的“私淑弟子”。同年，他在南京当候补知府，和清末著名的佛学家杨文会交往颇密，从杨研读了大量佛经。1897年，他回到湖南，和梁启超等一起办时务学堂、南学会、《湘报》等，积极开展维新运动。1898年，到北京参加了康有为主持的新政。政变失败后，不避追捕，慷慨而言：“各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始！”随即遭捕，于9月28日就义。

谭嗣同在短促的一生中，留下了10多部著作。1954年三联书店出版了《谭嗣同全集》。1981年中华书局出版的《谭嗣同全集》（增订本），是目前最好的版本。他的哲学著作有《报见元征》、《仁学》、《以太说》等。《仁学》是谭嗣同的主要哲学著作，写于1896年至1897年，戊戌变法失败后在日本东京出版。这里选的《仁学界说》依据《谭嗣同全集》下册，中华书局1981年版本。它阐述了谭嗣同的基本思想，给我们提供了一个理解谭嗣同思想的基本线索。

仁学界说

【原文】

一、仁以通为第一义[①]。以太也[②]，电也，心力也，皆指出所以通之具[③]。

二、以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力[④]。

三、通之义，以“道通为一”为最浑括[5]。

四、通有四义：中外通，多取其义于《春秋》，以太平世远近大小若一故也[6]；上下通，男女内外通，多取其义于《易》，以阳下阴吉、阴下阳吝、泰否之类故也[7]；人我通，多取其义于佛经，以“无人相，无我相”故也[8]。

五、“仁”亦名也，然不可以名名也。恶名名者，故恶名；知恶名，几无仁学[9]。

六、不识仁，故为名乱：乱于名，故不通[10]。

七、通之象为平等。

八、通则必尊灵魂；平等则体魄可为灵魂[11]。

九、灵魂，智慧之属也；体魄，业识之属也[12]。

十、智慧生于仁。

十一、仁为天地万物之源，故唯心，故唯识[13]。

十二、仁者寂然不动，感而遂通天下之故[14]。

十三、不生不灭，仁之体。

十四、不生与不灭平等，则生与灭平等，生灭与不生不灭亦平等。

十五、生近于新，灭近于逝；新与逝平等，故过去与未来平等。

十六、有过去，有未来，无现在；过去、未来皆现在。

十七、仁一而已；凡对待之词，皆当破之。

十八、破对待，当参伍错综其对待[15]。

十九、参伍错综其对待，故迷而不知平等。

二十、参伍错综其对待，然后平等。

二一、无对待，然后平等。

二二、无无，然后平等。

二三、平等生万化，代数之方程式是也[16]。其为物不贰，故生物不测[17]。不贰则无对待，不测则参伍错综其对待。代数如权衡然，参伍错综之不已，必平等，则无无。

试依第十四条“不生与不灭平等，财生与灭平等，生灭与不生不灭亦平等”之理，用代数演之。命生为甲，命灭为乙，不字为乘数，列式如左：

甲 ＝ 生	甲 ＝ 乙
乙 ＝ 灭	不×甲｜不×乙 ＝ 不×乙｜不×甲
乘 ＝ 不	不×甲 ＝ 不×乙｜不×甲
不×甲 ＝ 不×乙	不×乙 ＝ 二不×甲｜不×乙
乙 ＝ 不×乙 / 不	不×甲｜甲 ＝ 不×乙｜乙
甲｜乙 ＝ 不×乙 / 不 ｜ 不×甲 / 不	不×甲 ＝ 不×乙｜不｜甲
不× （甲｜乙） ＝ 不×乙｜不×甲	甲 ＝ 不×乙｜乙｜不×甲
不× （甲｜乙） ＝ 不× （乙｜甲）	乙 ＝ 不×甲｜甲｜不×乙
甲｜乙 ＝ 乙｜甲	乙｜甲 ＝ 不×甲｜不×乙

甲 ＝ 二乙|甲

乙 ＝ 二甲|乙[18]

二四、平等者，致一之谓也[19]。一则通矣，通则仁矣。

二五、凡为仁学者，于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书[20]；于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书[21]；于中国书当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》，及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书[22]。

二六、算学即不深，而不可不习几何学，盖论事办事之条段在是矣。

二七、格致即不精，而不可不知天文、地舆、全体、心灵四学[23]，盖群学群教之门径在是矣。

【注释】

①通：没有阻塞和隔阂。

②以太：古希腊哲学家设想出来的一种物质性的媒质。17世纪后，西方科学家用它解释光、热传导及磁引力等现象，一度成为物理学界广泛使用的名词。20世纪初，爱因斯坦相对论建立后被抛弃。近代康有为、谭嗣同、孙中山都借用"以太"这个概念，来阐述自己的思想。康有为把"以太"与"仁"、"不忍人之心"等道德观念等同起来。谭嗣同把"以太"说成宇宙间无所不在的无色、无声、无臭的物质，把"仁"、"兼爱"、"慈悲"、"灵魂"看作"以太"的作用。有时又把"仁"看作万物根源，

比“以太”更为根本。孙中山把“以太”看作是物质世界的根源，并不具有精神性质。

③心力：指人的主观精神力量。具：工具，媒介。

④以质心力：质，正。意思是说，用以太和电来说明心力的作用。

⑤道通为一：语本《庄子·齐物论》。是说各种关系以求通为一致的道（规律）。

⑥《春秋公羊传·隐公元年》：“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。”何休《解诂》：“至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近大小若一，用心尤深而详。”原文是说，夷狄进化了，同中国一样。

⑦《周易》以乾为阳，坤为阴：以下卦为内卦，上卦为外卦。又以乾坤比上下或男女。泰卦乾下坤上，这说明上下交通，男女内外交通。否卦乾上坤下，这说明上下不通，男女内外不通。这里用《周易》来说明通则利，不通则不利。

⑧相：形象。无人相无我相：语见《金刚经》，是说没有人我的区别。

⑨这是说，仁也是名，但是不可以用名来命名。厌恶用名来命名的人，所以厌恶名，知道了厌恶名，几乎也就没有《仁学》这一名称了。谭嗣同认为，有了名就有了限制，有了束缚，他要破除限制和束缚，所以要破除各种名。但《仁学》也是一个名，要破除名必然要破除《仁学》，因此说：“几无仁学”。谭嗣同意思是说不要有所执着。

⑩这是说，不懂得“仁以通为第一义”，所以给了许多如忠孝等分别的名，结果被名所扰乱，造成人与人之间相隔不通。

⑪佛教以灵魂为智慧，又以众生由五蕴积集而成身（体魄）。五蕴为色（眼、耳等）、受（眼耳等的感受作用）、想（想像作用）、行（行善作恶作用）、识（能分别事物作用）。佛家要求破除五

蕴，转成智慧，所以说体魄可成灵魂。

⑫业：佛教称造作为业，包括行动说话意念的或善或恶皆称业。识：心的异名。心对于外境能分别，这种分别事物的作用称识。业和识永恒流转，从不断绝，人身主要由业和识构成。

⑬佛教以天地万物为法，认为万法唯心，即没有心外的法。心是集起的意思。集起诸法叫心，了别诸法叫识。佛教认为万法只是心或识，这是主观唯心主义。

⑭《周易·系辞上》：“易，无思也，无为也，寂然不动．感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”故：事。这是说，仁是寂静不动的，能感动通达天下的事物。

⑮《周易·系辞上》：“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？”参伍错综其对待：这是说，使错综复杂的对立面相互融合而为一。

⑯这是说，代数方程式两两相等像天平，可是又有各种变化，因此说平等生万化。

⑰不贰：指达到统一。不测：指变化多端。

⑱方程式中的⊥号为加号，⊤号为减号，二不即２不，有的研究者把这一复杂的代数式简化为：命题一是“不生与不灭平等，则生与灭平等”，即

不×甲＝不×乙

则 甲＝$\frac{不×乙}{不}$

甲＝乙　即证明生与灭平等。

命题二是“不生与不灭平等，则生灭与不生不灭亦平等。”在整个运算范围内只有两个元素甲及乙。因此，甲＋乙＝全，不×甲＋不×乙＝全。这样即可证明生灭与不生不灭平等。

⑲致一：达到一，即无对待。

⑳《华严》:《大方广佛华严经》的简称，属大乘。心宗：即禅宗。相宗：即法相宗，又称唯识宗。

㉑《新约》：即基督教《新约全书》。格致：指物理学、化学等。

㉒周茂叔：即周敦颐。张横渠：即张载。陆子静：即陆九渊。王阳明：即王守仁。王船山：即王夫之。黄梨洲：即黄宗羲。

㉓地舆：地理学。全体：生理学。心灵：心理学。

【简析】

《仁学界说》对“仁”下了定义，论述了谭嗣同思想的基本要点。

谭嗣同说“仁”的第一义是“通”。所谓“通”，其字面意思是没有阻塞和隔阂。“通”的哲学涵义是相互联系、相互沟通、相互感应、相互渗透，也就是“统一性”。其目的在于说明世界不仅统一于“仁”，而且“仁”又将天地万物、人我通为一身，化为一体。“通”的政治伦理涵义是平等和自由交往。具体意义有四个方面，即“中外通”、“上下通”、“男女内外通”、“人我通”。所谓“中外通”，即打破中国和外国的界限。从理论上说，他认为是“以太平世远近大小若一故也”，即以统一的资本主义世界市场作为出发点。从具体内容上说，他主张同西方国家通学、通政、通教、通商。“通学”，即学习西方资产阶级的自然科学和社会政治学说；“通政”，即学习西方资产阶级的议会民主政治；“通教”，即学习西方的物质技术，发展资本主义经济；“通商”即发展和西方国家的贸易。所谓“上下通”，即打破在上的和在下的界限，如君民的界限、贵贱的差别等，达到君民平等。实际是要求变法，消

除“君民相隔”，实行君主立宪。所谓“男女内外通”，即打破男女的界限、宗族的界限，反对封建礼教，要求男女平等。所谓“人我通”，指的是“无人相，无我相”，即打破别人和自己的界限，人与人之间“相亲相爱”。谭嗣同认为打破了这些界限，便实现了自由和平等。他说“通之象为平等”，就是说，上面的四通，体现了中国与外国、上与下、男与女、人与我之间的平等。达到了平等又可达到“仁”，“平等者，致一之谓也。一则通矣，通则仁矣”。他所说的这种“仁”，实际就是资产阶级的“自由、平等、博爱”的代名词。

如何实现这一愿望呢？第一，“破对待”。他说：“仁一而已，凡对待之词皆当破之。”“无对待，然后平等”。这是说，破除了“仁”的对待，使“仁”贯通一切，无所不包，这才能平等。“对待”，就是矛盾对立，谭嗣同认为消除一切矛盾对立才能达到平等。他这种主张是针对封建等级制、封建“名教”的不平等而发的。他说：“不识仁，故为名乱；乱于名，故不通。”封建统治阶级推行的意识形态，正是“名教”所标榜的一套封建伦理纲常的等级制度、秩序和标准，它造成了人与人之间的隔阂、不平等，给人民带来了极大危害，只有打破它，人们才不会成为“名教”的罪人。这种破对待的主张，在当时政治斗争中有它的进步意义，但在理论上则是完全错误的。它否定了事物质的规定性，否定了事物的对立矛盾，陷入了相对主义。他又说：“无无，然后平等。”这是说，无对待，只有一个“仁”，但又怕受到“仁”的束缚，所以也要破它，那就成了“无”；连“无”也没有，那才绝对平等。这就由相对主义进一步走向了虚无主义。第二，“尊灵

魂”。他说：“通则必尊灵魂”。他认为，人与人之间之所以不通、不平等，是因为彼此间有亲疏、分别，而亲疏、分别则是由于“泥于体魄”的结果。要实现仁、通、平等，必须“超出体魄”，“独任灵魂”。灵魂就是智慧，“智慧生于仁”。

“仁”不仅产生了智慧，“仁”还是万物的本源。谭嗣同说：“仁为天地万物之源。”这一命题的提出，是受了佛教的影响。佛教认为，宇宙间的一切事物，都非独立存在，而是由“心”或“识”变现出来的，离“心”、“识”以外，世界上没有任何独立存在的客体。谭嗣同说“仁”是天地万物之源，与佛教所讲的“心”、“识”一样，所以说：“仁为天地万物之源。故唯心，故唯识。”这是谭嗣同“仁学”中的一个主要思想。他把“仁”看成是不生不灭、永恒存在的宇宙本体，而把物质性的“以太”看作是说明“心力”、“体现“仁”性质的工具。他说：“以太也，电也，……借其名以质心力。”“以太也，……所以通之具。”“以太”是谭嗣同哲学中一个重要概念，但在这里它也只是一个不必要的幻象和假象，一切物质都等同为精神，实在的物质世界被宣布为空灵的心力意识。这明显体现了谭嗣同哲学的主观唯心主义性质。

上述仁学之源是多方面的，以谭嗣同所列书目及哲学家来看，他的仁学是一个中外古今的大杂烩，其中有唯物主义，但主要来源于宗教唯心主义。

严复：《天演论》

【作者及作品简介】

《天演论》的译者严复（1853—— 1921），字几道，又字又陵，福建省侯官（今福建省闽侯县）人。我国近代资产阶级启蒙思想家，向西方寻求真理的重要代表人物之一。

严复幼时家境贫困，曾以第一名的成绩考取当时洋务派创办的“福州船政学堂”，19 岁时以优异成绩毕业，后从军舰实习，周游南洋、黄海等地。1876 年，被派赴英国留学。在留学期间，他除了学习海军技术外，还对西方科学技术、资本主义的经济、政治和文化进行了广泛的涉猎，探求富国强兵的道路，并得到了当时清朝驻英公使郭嵩焘的赏识。1879 年归国后，开始任福州船政学堂教习，次年受聘于李鸿章创办的天津北洋水师学堂，先后任总教习、会办、总办，历时 20 年。1894 年中国在甲午战争失败后，帝国主义各国划分势力范围，要求“瓜分中国”。当时中国首次面临帝国主义各国大规模入侵宰割的危亡局面。那时进步的知识分子都在为祖国的前途担忧，积极寻求救国的真理。但是清王朝及腐朽封建势力甘当帝国主义走狗，他们依然故我，不肯改革，顶着“天朝上国”的纸帽子不放。封建知识界的士大夫们也仍然追求功名利禄，抱残守缺。当时“洋务运动”虽在事实上已告

失败，但在思想上却仍有许多人顽固地抱住“中学为体，西学为用”的思想。严复在这种形势的刺激下，于1895年在天津《直报》上连续发表了《论世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等四篇政治论文，积极介绍西方，批判中国传统的封建主义旧学，即“考据学”、“辞章之学”、“宋学”，抨击清王朝封建专制统治，鼓吹变法维新。1897年，在天津创办《国闻报》，为变法制造舆论。1898年，写了上清朝皇帝的万言书，提出变法维新的具体纲领，但未呈送上去。这时是他思想最进步的时期。戊戌维新运动失败后，思想逐渐趋向保守。此后曾任京师大学堂编译局总办、复旦公学校长、安庆高等学堂监督、京师大学堂总监等职务。严复的著作，有《严几道文钞》、《严几道先生遗著》（新加坡版）。

严复是我国近代著名的翻译家。在他所处的时代，西欧自然科学家发现了能量守恒和转化定律。1859年达尔文发表了《物种起源》一书，提出了生物进化论。严复向西方学习，尽力吸收西方近代自然科学的新成果以及社会学、哲学的新知识，并积极地把它们介绍进来。从1896年到1908年间，先后翻译了赫胥黎的《天演论》、亚丹·斯密的《原富》、约翰·穆勒的《群己权界论》和《名学》、斯宾塞的《群学肄言》、甄克斯的《社会通诠》、孟德斯鸠的《法意》、耶芳斯的《名学浅说》等。他所译名著，后来编为《严译名著丛刊》。

在译著中，影响最大的是《天演论》。影响大的主要原因是：它不是赫胥黎原书的忠实译本，而是严复根据当时形势的需要，有选择、有取舍、有按语、有改造。赫胥黎原书的名字是《进化论与伦理学》，此书最先把达尔文进化论运用到

社会。它认为，人类社会伦理关系不同于自然法则和生命过程。自然界没有什么道德标准，优胜劣败，弱肉强食，竞争进化，适者生存。人类社会则不同，人类具有高于动物的先天“本性”，能够相亲相爱，互助互敬，不同于上述自然竞争。由于这种人性，人类不同于动物，社会不同于自然，伦理学不能等同于进化论。它又认为，人不能被动地接受自然进化，而应该与自然斗争，奋力图强。严复赞成它这种主张，却不同意它所讲的人性本善，社会伦理不同于自然进化的观点。因此，翻译时，书名只用了原书名的一半，即进化论。天演论就是进化论的意思。

严复在译《天演论》时，用自然科学的许多事实，论证了生物界物竞天择、进化无已的客观规律，以达尔文的科学性和说服力，给了当时中国人民以发聩震聋的启蒙影响和难以忘怀的深刻印象，大开眼界，并立即作了当时正涌现的资产阶级、小资产阶级知识分子和革命派的重要的精神食粮和改良变法的理论基础，煽起了他们救亡图存的爱国热情，对他们走向革命道路起了很大的促进作用。这是严复对中国近代哲学所作出的最大贡献。这种社会效果正是严复在《译〈天演论〉自序》中所表述的译《天演论》的目的和愿望。这里的选文，依据商务印书馆出版的《严译名著丛刊》本。

译《天演论》自序

【原文】

英国名学家穆勒约翰有言[①]："欲考一国之文字语言，而能见其理极，非谙晓数国之语言文字者不能也[②]。"斯言也，吾始疑之，乃今深喻笃信而叹其说之无以易也。岂徒言语文字之散者而已！既至大义微言，古之人殚毕生之精力以从事于一学[③]，当其有得，藏之一心则为理，动之口舌、著之简策则为词，固皆有其所以得此理之由，亦有其所以载焉以传之故。呜呼！岂偶然哉！

自后人读古人之书而未尝为古人之学，则于古人所得以为理者，已有切肤精忾之异矣[④]。又况历时久远，简牍沿讹；声音代变，则通　难明[⑤]；风俗殊尚，则事意参差。夫如是，则虽有故训疏义之勤，而于古人诏示来学之旨，愈益晦矣。故曰读古书难。虽然，彼所以托焉而传之理，固自若也。使其理诚精，其事诚信，则年代国俗无以隔之。是故不传于此，或见于彼，事不相谋而各有合。考道之士，以其所得于彼者，反以证诸吾古人之所传，乃澄湛精莹，如寐初觉，其亲切有味，较之觇毕为学者[⑥]，万万有加焉。此

真治异国语言文字者之至乐也。

今夫六艺之于中国也[7]，所谓日月经天、江河行地者尔。而仲尼之于六艺也，《易》、《春秋》最严。司马迁曰："《易》本隐而之显，《春秋》推见至隐。"[8]此天下至精之言也。始吾以谓本隐之显者，观象系辞以定吉凶而已[9]；推见至隐者，诛意褒贬而已[10]。及观西人名学，则见其于格物致知之事，有内籀之术焉，有外籀之术焉[11]。内籀云者，察其曲而知其全者也，执其微以会其通者也[12]。外籀云者，据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也[13]。乃推卷起曰：有是哉，是固吾《易》、《春秋》之学也！迁所谓"本隐之显"者，外籀也；所谓"推见至隐"者，内籀也；其言若诏之矣。二者即物穷理之最要涂术也[14]。而后人不知广而用之者，未尝事其事，则亦未尝咨其术而已矣。

近二百年欧州学术之盛，远迈古初，其所得以为名理公例者[15]，在在见极，不可复摇[16]，顾吾古人之所得，往往先之。此非傅会扬己之言也，吾将试举其灼然不诬者以质天下[17]。夫西学之最为切实而执其例可以御蕃变者[18]，名、数、质、力四者之学是已[19]。而吾《易》则名、数以为经，质、力以为纬，而合而名之曰《易》。大宇之内，质力相推[20]，非质无以见力，非

力无以呈质。凡力皆乾也，凡质皆坤也。奈端动之例三[21]，其一曰：静者不自动，动者不自止，动路必直，速率必均。此所谓旷古之虑，自其例出而后天学明、人事利者也。而《易》则曰："乾，其静也专，其动也直。"[22]后二百年，有斯宾塞尔者，以天演自然言化[23]，著书造论，贯天地人而一理之，此亦晚近之绝作也。其为天演界说曰："翕以合质，辟以出力[24]，始简易而终杂糅。"而《易》则曰："坤，其静也翕，其动也辟"[25]。至于全力不增减之说[26]，则有自强不息为之先；凡动必复之说，则有消息之义居其始；而"易不可见，乾坤或几乎息"之旨[27]，尤与"热力平均天地乃毁"之言相发明也。此岂可悉谓之偶合也耶？虽然，由斯之说，必谓彼之所明皆吾中土所前有，甚者或谓其学皆得于东土，则又不关事实，适用自蔽之说也。夫古人发其端而后人莫能竟其绪，古人拟其大而后人未能议其精，则犹之不学无术未化之民而已，祖父虽圣，何救子孙之童昏也哉！

大抵古书难读，中国为尤。二千年来，士徇利禄，守阙残，无独辟之虑。是以生今日者，乃转于西学得识古之用焉。此可与知者道，难与不知者言也。风气渐通，士知弇陋为耻，西学之事，问涂日多，然亦有一二巨子，訑然谓彼之所精，不外象数形下之末[28]；彼

之所务，不越功利之间。逞臆为谈，不咨其实，讨论国闻审敌自镜之道，又断断乎不如是也。赫胥黎氏此书之旨，本以救斯宾塞尔任天为治之末流[29]，其中所论，与吾古人有甚合者，且于自强保种之事，反复三致意焉。夏日如年，聊为移译。有以多符空言无裨实政相稽者，则固不佞所不恤也[30]。

【注释】

①名学家：即逻辑学家。穆勒约翰（1806—— 1878）：英国哲学家。著有《逻辑体系》一书。

②谙（ān 安）：熟悉。

③殚（dān 丹）：尽，竭尽。

④切肤：切身。怃（wǔ五）：茫然。

⑤ ：同“假”

⑥觇（chān 搀）毕：古代用来刻字的木板，又称简。觇毕为学者：指治中国古代语言文学的学者。

⑦六艺：即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。

⑧语见《史记·司马相如列传》

⑨象：指卦象和爻象。辞：指卦辞和爻辞。系辞：系卦辞于卦象之下，系爻辞于爻象之下。

⑩诛意：意思是以发念善恶、动机好坏责人。

⑪内籀（zhòu 咒）：今译归纳法。外籀：今译演绎法。

⑫这是说，内籀就是依据考察许许多多特殊事例而归纳为一般的公理或公例。即从个别到一般的归纳方法。

⑬这是说，外籀就是依据已知的公理判断各种特殊的事例。即从一般到个别，从已知到未知的推演方法。

⑭涂：同“途”。
⑮公例：公理、法则、规律。
⑯这是说，普遍存在是不可动摇的科学真理。
⑰质：依据事实来问明或辨别是非。
⑱例：即公例。御番变：驾驭事物的更复杂变化。
⑲名：逻辑学。数：数学。质：化学。力：物理学。
⑳质：物质。力：物质运动中所散发的能量。
㉑奈端：今译牛顿。动之例三：指牛顿的力学三定律。
㉒语见《易传·系辞上》。
㉓斯宾塞尔：英国哲学家，社会学家。天演：进化的意思。
㉔翕（xī吸）：凝积聚合。
㉕语见《易传·系辞上》。
㉖指能量守恒定律。
㉗引文见《易传·系辞上》。
㉘一二巨子：指张之洞之流。訑（yí移）然：骄傲自大的样子。形下：指有形有象的具体事物。
㉙赫胥黎（1825——1895）：英国生物学家。支持和宣扬达尔文的进化学说，著有《人在自然界中的地位》、《进化论与伦理学》等书。任天为治：指任凭“物竞天择”的自然规律起作用，而不去积极干预它。
㉚佞（nìng泞）：有才智。不佞：自谦之称。

【简析】

此文可分三段。第一段，从“英国名学家穆勒约翰有言”至“此真治异国语言文字者之至乐也”。这段主要阐述了古书所记载的“大义微言”，是古人竭尽毕生精力才获得的，它们能传于后世，都有其因由，并非偶然。古书中所论述的

“诚精”之理，“诚信”之事，“年代国俗无以隔之”，“不传于此，或见于彼”，即不受时间空间的制约，尽管把握它不容易，但只要多掌握几种语言，进行不同国家的比较研究，就可以发现它们“不相谋而各有合”之处。这是严复的经验之谈，他在研究西学过程中，与我国传统文化进行印证后，就感到头脑清醒，对其内涵理解更深透，比起只研治中国古代语言文学的学者收获大得多，并由此感受到治西学的精神快乐。这段论述的用意是将启迪人们重视对中外古代文化遗产的比较研究，吸收其有益的东西。

第二段，从“今夫六艺之于中国也”至“何救子孙之童昏也哉”，这一段论述了他在比较研究中发现，中国传统文化中包含有契合西方近代文化的某些普遍价值和共同因素，认为传统文化中存在着活的东西和光明面，有应该继承和发扬的部分，并且为此激动不已，颇有点自豪感。

在传统文化中，儒学影响最大，它长期扮演着社会意识形态的主要角色。严复对儒学之流，即蒙昧空疏的“宋学”持批判态度，但很推崇儒学之源，即孔子和六经，认为六经对于中国来说，就如同“日月经天、江河行地”一样，每时每地都存在而不可缺少。研究西学后更认识到其价值所在。他“观西人名学”时，在《周易》和《春秋》中发现了西学的科学方法——归纳和演绎的原初形态。他说司马迁已精辟地谈道：“《易》本隐而之显，《春秋》推见至隐。”并认为“本隐之显”，就是“外籀”，即演绎法；“推见至隐”，就是“内籀”，即归纳法。这两种方法是“即物穷理”的重要途径，只是后来人不知道从客观事实当中广泛应用、探寻研究它罢了。

由此他进一步认为，近代西学中的“名理公例”，在中国古人遗留的典籍中已早有记载，并说这不是“傅会扬己”，认为事实就是如此。他以逻辑学、数学、化学、物理学为例进一步作了论证。

他说，《周易》就是以逻辑、数学为经，以物理、化学为纬的，把经、纬合起来就叫做《易》。又说，宇宙之内，质和力是统一的，相互作用的。没有物质，显示不出运动的能量；没有能量，也显示不出物质的存在。这里肯定了世界的物质性和运动性。从易学哲学角度考察，天地是万物的基础，世界是物质的世界。物质又是不断运动变化的，其动因是阴阳矛盾的对立和斗争。严复把质和力的对立统一，看作如同天地、阴阳的对立和统一，而天地、阴阳都是乾、坤两卦所象征的事物，乾卦象征天、阳，坤卦象征地、阴，所以严复把力归为乾，把质归为坤。《易传·系辞上》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。”对“专”、“直”历来有不同的解释，司马光把“专”解释为单纯、独一。高亨把“直”解释为不弯曲、直线之直。严复对这两个字也是这样理解的，因此他认为牛顿所说的“静者不自动（即单纯静），动者不自止，动路必直（即动的路线是直的）”，并不是最早见解，《周易》中早已有这种思想。《易传·系辞上》又说：“夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”辟之义是开。翕，司马光释为收敛。依照此解，这句的意思是说，地静时收敛凝聚，动时辟开，所以能广生万物。这讲的是自然界万物的生长变化，与斯宾塞尔所讲的“翕以合质，辟以出力”的意思有的地方是一致的。《易传》还将事物的变易性概括为盈虚、消息。《易

传·象》解释丰卦说："日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息"。这是说天地万物有盈有虚，因时而消长。《易传》认为，事物的盈虚消长是一个反复的过程。《彖传》、《象传》在解释复卦和泰卦时，都指出了事物在运动变化过程中是往复循环不已的。《易传》又把天的运行不息称之为"健"，并要求效法天的"健"而"自强不息"。这就是《象传》在解释乾卦时所说的"天行健，君子以自强不息"，"自强不息"即勉力前进，永无休止。严复不仅把《易传》讲的"自强不息"、"盈虚消息"理解为物质运动的循环不已，而且理解为物质运动的总量是不变的。因此他认为，"自强不息"比起西学的"全力不增减之说""为之先"；"消息之义"比起西学的"凡动必复之说""居其始"。严复又说：斯宾塞尔讲的"热力平均，天地乃毁"，与《易传·系辞上》说的"易不可见，乾坤或几乎息"之旨"相发明"。这种看法也是有一定根据的。"易"，既指《周易》这部书，又指阴阳变易之道。"乾坤"，既指乾卦和坤卦，又指天地。从易学哲学来说，没有《周易》这部书，当然也就没有乾坤两卦的卦象。阴阳矛盾对立的变易之道不可见，那么天地或几乎息灭。严复就是从易学哲学意义与斯宾塞尔所讲的相对照。斯宾塞尔讲的"热力平均"，就是消灭了矛盾。没有了矛盾就没有了天地之说，确实与《周易》不相谋而相合。

由上述不难看出，严复并不是象有的研究者批评他如守旧派那样，只将西学的某些词句和中国传统经典之中的某些词句作主观武断的比附，"杜撰出象""牛顿关于机械力学的三大原理早就见于《周易》一书等等神话来"（见张岂之、杨

超《论严复》载《论严复与严复译名著》118页)。恰恰相反，那些不问事实，只搞主观臆断的人，正是严复批判的对象，认为“彼之所明皆吾中土所前有”，西学“皆得于东土”的观点是一种“自蔽之说”。严复所列举的尽管也有牵强不切实际的地方，但他不是不作一点实际考察，只搞主观臆造。他在接受西学以前，对中国传统文化已有一定的了解，积累了一定的知识。因此他不仅看到了西学和《周易》有些词句相同，更看到了这些相同词句蕴义的类似。他所作的这些中西比较，并不是“企图在‘西学’与‘旧学’之间寻找调和和妥协的办法”(同上)，而是为了把在帝国主义奴役、欺辱下已跌进自卑怯弱、悲观失落深渊的中国人民拯救出来，使他们增强自尊心、自信心。他力图让人们知道，近代西方有的，我国的古人已“发其端”，“拟其大”，进而认识到我们中华民族是聪明、伟大的，有自强、自立、自力、自主的能力。因此，他在中西比较论述以前，很理直气壮地说：近二百年欧洲学术之盛，“远迈古初”，他们所得到的普遍存在、不可动摇的科学真理，在我们古人那里已早有所发现。在对比中，处处表现出他为古人的真知卓见而感到自豪；也表现出因“后人莫能竟其绪”、“后人未能议其精”而痛心，甚至发出了“祖父虽圣，何救子孙之童昏也哉”的慨叹，并在下文对愚昧无知的“子孙”进行了揭露和批判。

第三段，从“大抵古书难读”至“则固不佞所不恤也”。严复在这里批评了两千年来封建知识界的士大夫们，说他们只顾追求功名利禄，抱残守缺，既不能发现古人的有用东西，又没有独自开创的精神。又谴责了以张之洞为代表的顽固派。

他们鼓吹“中学为体，西学为用”，在学术上继续着封建文化的统治，而用西方学术来作骗人的幌子。他们表面上打着一付冠冕堂皇的旗子，认为中国是一个声名文物之邦的大国，礼教优于西方，西洋只不过格致枪炮厉害罢了，因此，只要学这一些就够了。但是，在十八世纪九十年代，中国资本主义已经有了一定的发展，新兴的资产阶级要求认真学到一些西方资本主义的东西，所以严复在这里指出张之洞之流所说的西学“所精不外象数形下之末”，西学“所务不越功利之间”，是一种“逞臆为谈，不咨其实”的论调。他并针对这种墨守陈规旧制，夜郎自大，看不到亡国灭种危险的麻木不仁的状态，从“自强保种”唤起人们忧患意识的目的出发，大声疾呼地介绍达尔文、斯宾塞尔，让人们认识到进化是一种不可抗拒的普遍客观规律，中国也不例外。更重要的，他要让人们认识这种规律后，不应甘作劣等民族坐待灭亡，而应赶快起来进行奋斗。只要依靠自己的力量，团结一致，奋发图强，命运就会掌握在我们自己的手里。正因这个原故，他选择翻译赫胥黎一书，并用赫胥黎的学说来“补救”斯宾塞尔。因为斯宾塞尔用达尔文进化论解释社会，把世界人种分为优等和劣等两种，认为人类社会各种族之间，如同生物一样，也是彼此进行着生存竞争，优等民族消灭劣等民族是符合生存竞争、优胜劣败规律的。因此，帝国主义侵略压迫其他民族是合理的。这是一种庸俗进化论，是为帝国主义侵略辩护的反动理论。这与严复要求救亡图存的爱国思想是对立的，因此他不满意斯宾塞尔这种弱肉强食的思想，认为这是斯宾塞尔“末流之失”；而同意斯宾塞尔认为自然进化是普遍规律的

观点，所以在《天演论》按语中多次赞赏斯宾塞尔。但主要介绍的是赫胥黎学说，并要用赫胥黎的“与天争胜”的观点来纠正“补救”斯宾塞尔的“任天为治”的思想。

严复在翻译中的取舍,完全是服务于当时政治斗争的。他最后所说的“有以多符空言无裨实政相稽者，则固不佞所不恤也”，也正表明了这一点。

《天演论》按语（节选）

【原文】

斯宾塞尔之天演界说曰：天演者，翕以聚质，辟以散力[1]。方其用事也，物由纯而之杂，由流而之凝，由浑而之画，质力杂糅，相剂为变者也[2]。又为论数十万言，以释此界之例，其文繁衍奥博，不可猝译。今就所忆者杂取而粗明之，不能细也。其所谓翕以聚质者，即如日局太始，乃为星气，名涅菩剌斯，布濩六合，其质点本热至大[3]，其抵力亦多，过于吸力，继乃由通吸力收摄成殊。太阳居中，八纬外绕[4]，各各聚质，如今是也。所谓辟以散力者，质聚而为热，为光，为声，为动，未有不耗本力者。此所以今日不如古日之热，地球则日缩，彗星则渐迟，八纬之周天皆日缓，久将迸入而与太阳合体。而地入流星轨中，则

见陨石。然则居今之时，日居不徒散力，即合质之事，亦方未艾也。余如动植之长，国种之成[5]，虽为物悬殊，皆循此例矣。所谓由纯之杂者，万物皆始于简易，终于错综。日局始乃一气，地球本为流质。动植类胚胎萌芽，分官最简[6]。国种之始，无尊卑上下君子小人之分，亦无通力合作之事。其演弥浅，其质点弥纯，至于深演之秋，官物大备，则事莫有同，而互相为用焉。所谓由流之凝者，盖流者非他（此流字兼飞质而言），由质点内力甚多，未散故耳。动植始皆柔滑，终乃坚强；草昧之民，类多游牧，城邑土著，文治乃兴[7]；胥此理也[8]。所谓由浑之画者，浑者杌而不精之谓[9]，画则有定体而界域分明。盖纯而流者未尝不浑，而杂而凝者又未必皆画也。且专言由纯之杂，由流之凝，而不言由浑之画，则凡物之病且乱者，如刘、柳元气败为痈痔之说，将亦可名天演[10]。此所以二者之外，必益以由浑之画而后义完也。物至于画，则由壮入老，进极而将退矣。人老则难以学新，治老则笃于守旧，皆此理也。所谓质力杂糅，相剂为变者，亦天演最要之义，不可忽而漏之也。前者言辟以散力矣，虽然，力不可以尽散，散尽则物死，而天演不可见矣。是故方其演也，必有内涵之力，以与其质相剂。力既定质，而质亦范力，质日异而力亦从而不同焉。故物之少

也，多质点之力。何谓质点之力？如化学所谓爱力是已[11]。及其壮也，则多物体之力。凡可见之动，皆此力为之也。更取日局为喻，方为涅菩星气之时，全局所有，几皆点力；至于今则诸体之周天四游，绕轴自转，皆所谓体力之著者矣。人身之血，经肺而合养气，食物入胃成浆，经肺成血，皆点力之事也。官与物尘相接，由涅伏（俗曰脑气筋）以达脑成觉[12]，即觉成思，因思起欲，由欲命动，自欲以前，亦皆点力之事。独至肺张心激，胃回胞转，以及拜舞歌呼手足之事，则体力耳。点体二力，互为其根，而有隐见之异，此所谓相剂为变也。天演之义，所苞如此。斯宾塞尔氏至推之农商工兵语言文学之间，皆可以天演明其消息所以然之故。苟善悟者深思而自得之，亦一乐也。

（《广义第二》）

【注释】

①翕：合，收敛。辟：开，散开。

②浑，浑乱。画：分明，有条理。相剂：互相调剂、配合。

③日局：太阳系。涅菩剌斯：现在通称为星云。布濩六合：充满宇宙空间。质点：即原子。

④纬：古称行星为纬星。八纬：八大行星。

⑤动植之长：指人类。国种：国家的民族、种族。

⑥官：指器官。

⑦草昧：未开化的野蛮时代。土著：世世代代居住本地的人，叫

土著。文治：是说以文教施政治民。

⑧胥：完全。

⑨怃（wǔ侮）：茫然。

⑩刘禹锡的《天论》，柳宗元的《天说》，都认为天地如同大瓜果，元气如同大痈痔；阴阳如同大草木，自然现象的变化，对人无赏功罚过的作用。

⑪爱力：指化合力。

⑫涅伏：今称神经。

【简析】

严复在这段运用康德的星云说，介绍并发挥了斯宾塞尔的“翕以聚质，辟以散力”的思想，论证了物质世界运动的绝对性。

所谓“翕以聚质”，是指质点具有互助的吸引力，凝聚起来，就形成各种物体。具体来说，当“地吸力与原动力相抵为无”时（《穆勒名学》部乙篇五夹注），事物是相对静止的；但当“抵力”过于“吸力”时，太空只是一团星云；后来由于星云的质点在运动中吸收力的作用，“各各聚质”，于是形成了从太阳到太阳系的八大行星，从地球到动植物和人类。所谓“辟以散力”，是指物体在凝结过程中散发能量，并表现出热、光、声、电和机械运动等各种形式，不断地消耗能量。但“力不可以尽散，散尽则物死，而天演不可见矣”。“天演”之所以永远进行，是因为“有内涵之力”。这种力分为两种，一种是“质点之力”，即化合力，它是隐而不显的；另一种是“物体之力”，即机械力，它是显而易见的。这两种力虽有“隐见之异”，但它们“互为其根”，即互相依存，互相影响，

不可分离。"点体二力"与质也是互相依存的，质是力的依据，力是质的表现，力既规定质，质亦规范力，它们既统一，又互相规定。这一思想肯定了物质性与运动性的统一。由于"质力杂糅，相剂为变"，就使事物由单纯到复杂，由流动到凝固，由浑沌到分明；使人由"无通力合作"到"互相为用"，由"草昧"到"文治"，由"壮"到"老"，从而形成无穷无尽的物质运动。这就是物质世界的演变过程，也就是严复所谓的"天演最要之义"。

严复确信，事物存在的根源和发展的动力，是其自身存在力量的作用，并用物质的机械运动说明客观世界的一切现象，表现出机械唯物主义世界观。

【原文】

宋儒言天，常分理气为两物。程子有所谓"气质之性"[1]。气质之性，即告子所谓"生之谓性"[2]，荀子所谓恶之性也[3]。大抵儒先言性，专指气而言则恶之；专指理而言则善之；合理气而言者，则相近之。善恶混之，三品之[4]。其不同如此。然惟天降衷有恒矣[5]，而亦生民有欲，二者皆天之所为。古"性"之义通"生"，三家之说，均非无所明之论。朱子主理居气先之说[6]，然无气又何以见理？赫胥黎氏以理属人治[7]，以气属天行[8]，此亦自显诸用者言之。若自本体而言，亦不能外天而言理也⑨。与宋儒言性诸说参观可耳。

（《论性第十三》）

【注释】

①程子：指程颐。气质之性：人生来由气质禀赋所决定的人性。

②告子：战国时人。见《孟子·告子上》。

③指性恶论。

④三品之：即性三品，指董仲舒所说的圣人之性、中民之性、斗筲之性。

⑤衷：善。

⑥理居气先：即先有理，后有气之说。见《朱子语类》卷一。

⑦赫胥黎：著名的英国生物学家。

⑧天行：天体或自然的运行变化。或谓即天道。

⑨外天：离开天，这里指离开气化流行。

【原文】

大抵中外古今，言理者不出二家。一出于教，一出于学[①]。教则以公理属天，私欲属人；学则以尚力为天行，尚德为人治。言学者期于征实，故其言天不能舍形气；言教者期于维世[②]，故其言理不能外化神[③]。赫胥黎尝云：天有理而无善。此与周子所谓诚无为[④]、陆子所称性无善无恶同意[⑤]。荀子性恶而善伪之语[⑥]，诚为过当。不知其善，安知其恶耶？至以善为伪，彼非真伪之伪，盖谓人为以别于性者而已。后儒攻之，失荀旨矣。

（《群治第十六》）

【注释】

①教：宗教。学：科学。语本斯宾塞尔《第一原理》中的说法。

②维世：维护现存的社会秩序。

③外：疏远、排开。化神：指造化万物的主宰。

④周子：指周敦颐。诚：本义是诚实无欺或真实无妄。周敦颐用来作为一种至高无上的宇宙本体。

⑤陆子：指陆九渊。

⑥语见《荀子·性恶》。

【简析】

这两段选文说明严复在吸收西方“新学”的过程中，批判中国封建社会的“旧学”，阐述了具有鲜明唯物主义倾向的哲学思想。

他说宋代儒家在讲自然观时，常把理与气区分为两个东西，朱熹还认为理在气先。“然无气又何以见理”？这一指问，表明在严复看来，是先有气后有理，理必须凭借气才能体现出来。这是对理气关系的唯物主义解释。对此他还从西方哲学本体论和认识论的角度来加以说明。他说赫胥黎“以气属天行”，即自然气化流行之事，而“以理属人治”，即人认识了自然之后，表现为主观观念形态中的“自然律令”，是属于主观认识和社会人事的范围。从体用的角度来看，这是属于用的方面。从本体论来说，谈理不能离开自然气化流行，自然气化流行亦有其本体根据。他还指出，古今中外谈理的不外乎两家，一是宗教家，一是科学家。严复似乎已经模糊地觉察到了唯物主义和唯心主义两条哲学路线的对立。表面上他对这两条路线的对立采取谨慎的中间立场，既赞扬科学家

的“征实”，又认为宗教家“期于维世”也有可取之处。但一涉及具体问题时,他的态度就很鲜明地站在唯物主义一边,反对唯心主义，这主要表现在对人性的看法上。

宋儒讲人性时，区分义理之性与气质之性，认为义理之性“专指理而言”，是善的；气质之性“专指气而言”，是恶的。而恶又与人的情感欲望有直接关系，程朱认为要使人趋善去恶，就必须“存天理，灭人欲”。严复否定了这种观点，认为欲望人生来就有，善和欲“皆天之所为”，人欲的存在是天然合理的。他还从善恶的相对性来证明善恶的观念都是后起的，是人类合群生活需要的产物。他在评价荀子的性恶论时指出，荀子认为善的观念是后起的、人为的，这是对的，有人攻击荀子的学说，那是背离了荀子的本意。善恶的观念是相对的，“不知其善，安知其恶耶？”既然善的观念是在后天社会生活中形成的，那么恶也不能说是先验的人的本性，善恶道德观念都是在后天社会生活中形成的。

严复在批判“旧学”的过程中，善于进行中西比较，实现中西融合，用西方哲学新思想来改造中国传统哲学，又用中国传统哲学固有的概念来表达他所接受的西方哲学新思想。

章炳麟：驳康有为论革命书（节选）

【作者及作品简介】

《驳康有为论革命书》的作者章炳麟（1869—— 1936），初名学乘，因羡慕明清之际著名思想家顾炎武的为人，更名绛，号太炎，字枚叔，浙江省余杭县人。他是资产阶级革命民主派在思想文化战线上的重要代表人物之一，也是我国近代史上著名的学识渊博的资产阶级学者。

章炳麟幼时从外祖父朱有虔读经，受到朱有虔民族主义思想影响。23岁时就读于杭州"诂经精舍"，从著名经学大师俞樾学习经学，打下了坚实的国学基础。1897年在维新运动的感召下，不顾老师俞樾的反对，到上海任《时务报》撰述，不久又在《经世报》、《昌言报》等处任职。戊戌政变后，逃亡日本，同孙中山取得联系，开始走上革命的道路。1901年，发表著名的革命著作《訄书》，宣传反清革命，在社会上引起了很大的反响。1902年，和蔡元培等组织革命团体"爱国学社"。1903年，为邹容的《革命军》作序，极力推崇这部著作，因此同邹容一起遭捕入狱，被监禁三年。1906年出狱后赴日，参加了孙中山领导的同盟会，主编同盟会机关报《民报》。1910年任光复会会长，主编机关报《教育今语杂志》。辛亥革命爆

发后回国，组织中华民国联合会，任会长，主编《大共和日报》。又应孙中山的聘请，任总统府枢密顾问。后因反对袁世凯复辟帝制，曾被幽禁于北京。1917年，又参加了孙中山领导的“护法”运动，同大地主大资产阶级复辟势力进行斗争。到了新民主主义革命时期，他脱离人民，脱离革命，思想严重的落后于时代潮流。到晚年，成了文化上和政治上的保守人物。

章炳麟一生著述很多，大都收在《章氏丛书》和《章氏丛书续编》中。他的革命著作、哲学著作主要有《訄书》、《驳康有为论革命书》、《诸子学略说》、《无神论》、《建立宗教论》、《俱分进化论》、《排满评议》、《驳建立孔教议》和《菿汉微言》等。

《驳康有为论革命书》是抨击保皇言论，鼓吹革命的战斗檄文。其产生的背景是：自从八国联军侵略中国以后，先进的知识分子和青年学生，以反对沙俄侵占东北和清朝出卖领土为契机，把推翻封建制度、建立资产阶级民主共和国提上了改造中国的日程。在此形势下，康有为于1902年发表了《答南北美洲论中国只可行立宪不可行革命书》，力图论证中国绝对不可能实现民主共和，因此绝对不可以放弃对光绪皇帝的希望。这篇文章成了保皇派对抗革命的一份宣战书和总纲领。为了从理论上对保皇主义进行一次系统的清算，正面阐明民主革命的必要性和必然性，章炳麟于1903年写了脍炙人口的《驳康有为论革命书》，为用革命手段对抗帝国主义的瓜分威胁和推翻卖国腐朽的清王朝而大声疾呼，在当时起了重大的进步作用。这里的选文，依据《章太炎全集》(四)，上

海人民出版社1985年版本。

【原文】

长素以为中国今日之人心[1]，公理未明，旧俗俱在，革命以后，必将日寻干戈，偷生不暇，何能变法救民，整顿内治？夫公理未明，旧俗俱在之民，不可革命，而独可立宪[2]，此又何也？岂有立宪之世，一人独圣于上，而天下皆生番野蛮者哉[3]？虽然，以此讥长素，则为反唇相稽[4]，校軫无已[5]，吾曰不可立宪，长素犹曰不可革命也。则应之曰："人心之智慧，自竞争而后发生，今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之。"且勿举华、拿二圣[6]，而举明末之李自成[7]。李自成者，迫于饥寒，揭竿而起，固无革命观念，尚非今日广西会党之侪也[8]。然自声势稍增，而革命之念起；革命之念起，而剿兵救民、赈饥济困之事兴[9]。岂李自成生而有是志哉？竞争既久，知此事之不可已也。虽然，在李自成之世，则赈饥济困为不可已，在今之世，则合众共和为不可已。是故以赈饥济困结人心者，事成之后，或为枭雄[10]；以合众共和结人心者，事成之后，必为民主。民主之兴，实由时势迫之，而亦由竞争以生此智慧者也。征之今日，义和团初起时，惟言扶清灭洋[11]，而景廷宾之师，则知埽清灭洋矣[12]。今日广西会党，则知不必开衅于西

人，而先以扑灭满洲、剿除官吏为能事矣。唐才常初起之时[13]，深信英人，密约漏情，乃卒为其所卖[14]。今日广西会党，则知己为主体，而西人为客体矣。人心进化，孟晋不已[15]。以名号言，以方略言，经一竞争，必有胜于前者。今之广西会党，其成败虽不可知，要之，继此而起者，必视广西会党为尤胜，可预言也。然则公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄、大黄之猛剂[16]，而实补泻兼备之良药矣！

【注释】

①长素：康有为的号。

②立宪：颁布宪法。

③生番：土人，蛮人。

④反唇相稽：反过来责问对方。

⑤校轸（zhěn 诊）：纠缠。

⑥华：华盛顿（1732——1799），美国第一任总统。拿：拿破仑（1769——1821），法国皇帝。

⑦李自成（1606——1645）：陕西米脂县人，明末农民起义革命领袖。

⑧广西会党：指清末广西的三合会、天地会、洪门、忠义堂等秘密团体，1902 年秋在全省发动不同规模的武装斗争，持续了三年多。有的会党受资产阶级革命派影响，提出过“杀光绪皇帝”，替太平天国复仇等反清口号。侪（chái 柴）：同辈、同类的人们。

⑨剿兵：消灭官军，指1635年明末各路农民军首领举行“荥阳大会”，李自成提出各路义军加强协作、分兵出击的战略方案。救民赈（zhèn震）饥济困之事：指李自成起义军在1640年提出“均田免赋”，“迎闯王，不纳粮”，“杀一人如杀我父，淫一妇如淫我母”等解救民困的口号和纪律。

⑩枭（xiāo消）：猫头鹰。枭雄：雄杰。

⑪扶清灭洋：1899年山东地区义和团提出的口号。

⑫景廷宾：1902年河北广宗人民起义的领导者，该次起义打起了“埽清灭洋”的旗号。

⑬唐才常（1867——1900）：湖南浏阳人，戊戌变法时曾和谭嗣同在湖南创办时务学堂，筹办《湘学报》，宣传变法维新。变法失败后逃亡日本。1899年回国联络长江中游两岸会党，组织“自立军”，1900年发动武装勤王，事败被杀。

⑭卒为其所卖：指唐才常发动武装勤王时，幻想取得英国支持，被英国驻汉口领事骗去自立军名单和起事计划，结果被湖广总督张之洞一网打尽。

⑮孟晋：即猛进。

⑯天雄：中药名，块根中含有剧毒的乌头碱，处理后可用来抢救危重病人。大黄：中药名，根茎是剧烈的泻药。康有为致诸华侨书将中国比作危重病人，必须用天雄大黄来“起沉疴而泻积疾”，而等待光绪复辟，“用专制之权变法，乃今最适时之灵药”；民主则被比作人参、白术一类补药，要等到“大同世界”再实行。他认为，革命只会引起“糜烂之争”，根本不适合中国的国情。

【简析】

《驳康有为论革命书》采取公开信的形式，对康有为答复

美洲诸华侨的公开信，逐点予以反驳。在这段选文中，章炳麟不仅批判了康有为的“革命恐怖论”，论述了他的暴力革命的政治主张，而且从理论上着重论证了竞争生智慧的思想。

他首先摆出康有为的观点：中国今日之人心，“公理未明，旧俗俱在”，因此不能革命；就是革命，也只能造成混乱。这实际上是认为，广大人民群众愚昧无知，没有能力、没有资格革命，只能请英明的“圣君”开恩，实行君主立宪。章炳麟反驳说：“人心之智慧，自竞争而后发生。今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之。”这是说，人民的智慧不是先天就有的，也不是后天主观自生的，而是在革命斗争实践中形成的。人民群众通过自己的实际斗争，增长了智慧，锻炼了打击敌人和整顿内治的能力。革命实践本身正是提高人民觉悟、荡涤旧社会污泥浊水的最有效的方法。启发民智不靠别的，就是要投身到革命斗争中去。他还列举大量事实对此作了论证。他特别举出明末李自成起义的历史事实，论证了不是先有革命观念，然后才发生革命的运动，革命观念是在实际的革命运动中逐渐产生和发展的。李自成被饥寒所迫，揭竿而起，本来没有革命观念，但随着革命形势的发展，革命观念就产生了。在革命思想的指导下，进一步兴办了赈饥济困等各种救民事业。这样做的意义，不是李自成生来就懂得，而是经过长期的“竞争”，即革命斗争，才知道这些事情是必须做的。这就批判了“生而知之”的先验论，表述了行先知后，认识来源于革命实践又反过来指导革命实践的思想。所举义和团斗争发展的历史事实，论证了人们的认识是随着革命实践的发展而不断发展的。他们开始提出的口号是

“扶清灭洋”，自从1901年清政府同帝国主义侵略者签订了屈辱卖国的“辛丑条约”以后，广大农民群众对清朝统治者投降卖国的本质有了更清楚的认识，所以到义和团后期景廷宾起义时，就提出了“扫清灭洋”的口号。斗争口号的重大变化，反映了人们在斗争实践中受到了教育，提高了认识。据此他得出结论：“人心进化，孟晋不已。以名号言，以方略言，经一竞争，必有胜于前者。”这是说，参加革命实践必能使人的认识发生突飞猛进的变化：每经一次实际斗争，人的思想观念、口号，斗争方法、策略，都会有长足的进步。因此他宣告：“公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。”在他看来，革命不仅能够破坏旧的，而且能使人们树立起新思想和新风尚。

章炳麟在对以康有为为代表的资产阶级改良派的反击中，明确提出了“恃革命开民智”、“由竞争出智慧”的唯物主义认识论命题，强调人的智慧随着革命实践而增长，批判了改良派借口民智未开不能革命的谬论。但是，他所说的“竞争出智慧”，主要依据的是达尔文的生物进化论，即生存竞争、用进废退的理论，他不可能真正懂得人民群众的革命实践是获得真理的泉源。

孙中山：《孙文学说》

【作者及作品简介】

《孙文学说》的作者孙中山（1866——1925），名文，字逸仙，广东省香山县（今中山县）翠亨村人。我国近代伟大的革命民主主义政治家、思想家。

孙中山出身于农民家庭，幼年时参加过农业劳动，后在香港受过西方近代医学教育。1885年中法战争爆发，激起了他的爱国意识。1894年，他组织了中国最早的资产阶级革命团体兴中会，提出“驱除鞑虏，恢复中华”的口号，组织和发动武装起义。1895年广州起义失败后，他流亡到欧美，在华侨中宣传革命。1905年建立中国资产阶级革命政党同盟会，提出“驱除鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权”的纲领，并在《民报》发刊词中明确提出了“民族”、“民权”、“民生”三大主义，第一次对三民主义作了理论上的阐发，奠定了中国资产阶级革命的理论基础。1903年至1908年，他亲自领导了民主革命派同改良主义保皇派之间的大论战，撰写出《敬告同乡书》、《驳保皇报》、《中国民主革命之重要》等著名论文，成为民主革命派的旗手。为了实现三民主义，他多次组织发动革命武装起义，经历了多次失败，终于在1911年的辛亥革命中推翻了清王朝，结束了中国两千多年来的封

建专制政体，创立了民主共和国，为中国民主革命建立了伟大的历史功勋。辛亥革命的果实被北洋军阀首领袁世凯窃夺后，他同全国人民一道，参加了反袁斗争和护国运动，但仍然遭到失败。1917年至1919年，他写成革命巨著《建国方略》，提出革命继续向前发展的道路和战略。其中《孙文学说》对中国革命的经验和教训从哲学上进行了总结，奠定了三民主义的哲学理论基础。但这时他从理论到实践都还停留在旧民主主义革命范围之内，一直处在彷徨苦闷中。苏联十月革命胜利，中国共产党的成立，使孙中山在绝望中看到了希望。1924年他在共产党的帮助下，毅然改组国民党，提出“联俄、联共、扶助工农”三大政策，把旧三民主义发展成为新三民主义。

孙中山毕生从事革命著述多种，《孙文学说》是他的主要哲学论著。他在吸取西方自然科学和社会科学成果的基础上，通过总结资产阶级革命实践的经验教训，在该书中形成了独特的哲学体系。这一体系的最精采、最宝贵的部分，是他的力辟“知易行难”，倡导“知难行易”的知行学说。

“知易行难”的思想很早就见于伪古文《尚书·说命中》及《左传》，它在长期历史发展中，被封建统治者及其代表人物把它看成永远不变的教条。到了孙中山所处的时代，那些反动派、资产阶级右派、改良派和革命队伍中蜕化分子也都不同程度地把它作为反对革命的理论基础。辛亥革命失败后，就有人以这种观点评说孙中山的理想太高，在中国行不通。孙中山认为，这种意识形态长期束缚着人们的思想，影响着人们的进步。在“知”上，它使人们轻视革命理论的作用，不

力求新知，并对资产阶级革命的道路、理想和方略产生了严重的怀疑和动摇。在“行”上，它使人们害怕革命实践，不敢创新，不去实行，流于空谈，固步自封，因循守旧，在困难时不能坚持斗争。中国革命之所以多次失败，在思想理论上就是因为革命党人受了“知易行难”，以及具有同样思想的王阳明的唯心主义“知行合一”学说的毒害所造成的。因此他尖锐地批判“知易行难”的错误及危害，大力宣传“知难行易”的正确和重要，对革命党人和广大人民进行认识论教育，力图以此克服畏难苟安情绪，振奋精神，鼓舞斗志，勇于实践，再接再厉，完成建立一个“为一般平民所共有”的资产阶级的“最新式的共和国”的任务。这就把思想建设问题提到了革命的首位，抓住了时代的革命实践和理论战线所提出的最迫切的根本问题，由此便展开了中国近代认识论上的革命，把中国唯物主义知行观推进到一个崭新的阶段。这里所选的《知行总论》正体现了上述思想。选文依据《孙中山选集》，人民出版社 1956 年版本。

知行总论

【原文】

总而论之，有此十证以为“行易知难”之铁案，则“知之非艰，行之惟艰”之古说，与阳明“知行合一”之格言，皆可从根本上而推翻之矣[①]。

或曰："行易知难之十证，于事功上诚无间言，而于心性上之知行，恐非尽然也。"吾于此请以孟子之说证之。《孟子·尽心章》曰："行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之不知其道者，众也。"此正指心性而言也。由是而知"行易知难"，实为宇宙间之真理，施之于事功，施之于心性，莫不皆然也。若夫阳明"知行合一"之说，即所以勉人为善者也。推其意，彼亦以为"知之非艰"，而"行之惟艰"也；惟以人之上进，必当努力实行，虽难有所不畏，既知之则当行之，故勉人以为其难，遂倡为"知行合一"之说曰："即知即行，知而不行，是为不知。"[2]其勉人为善之心，诚为良苦。无如其说与真理背驰，以难为易，以易为难；勉人以难，实与人性相反。是前之能"行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者"，今反为此说所误，而顿生畏难之心，而不敢行矣。此阳明之说，虽为学者传诵一时，而究无补于世道人心也。

或曰："日本维新之业，全得阳明学说之功，而东邦人士咸信为然，故推尊阳明极为隆重。"不知日本维新之前，犹是封建时代，其俗去古未远，朝气尚存；忽遇外患凭凌，幕府无措，有志之士激于义愤，于是倡尊王攘夷之说以鼓动国人。是犹义和团之倡

扶清灭洋，同一步调也。所异者，则时势有幸有不幸耳。及其攘夷不就，则转而师夷，而维新之业乃全得师夷之功。是日本之维新，皆成于行之而不知其道者，与阳明“知行合一”之说实风马牛之不相及也。倘“知行合一”之说果有功于日本之维新，则亦必能救中国之积弱，何以中国学者同是尊重阳明，而效果异趣也？此由于中国习俗去古已远，暮气太深，顾虑之念，畏难之心，较新进文明之人为尤甚。故日本之维新，不求知而便行。中国之变法，则非先知而不肯行，及其既知也，而犹畏难而不敢行，盖误于以行之较知之为尤难故也。夫维新变法，国之大事也，多有不能前知者，必待行之成之而后乃能知之也。是故日本之维新，多赖冒险精神，不先求知而行之；及其成功也，乃名之曰维新而已。中国之变法，必先求知而后行，而知永不能得，则行永无其期也。由是观之，阳明“知行合一”之说，不过不能阻朝气方新之日本耳，未尝有以助之也；而施之暮气既深之中国，则适足以害之矣。夫“知行合一”之说，若于科学既发明之世，指一时代一事业而言，则甚为适当；然阳明乃合知行于一人之身，则殊不通于今日矣。以科学愈明，则一人之知行相去愈远，不独知者不必自行，行者不必自知，即同为一知一行，而以经济学分工专职

之理施之，亦有分知分行者也。然则阳明“知行合一”之说，不合于实践之科学也。

予以所以不惮其烦，连篇累牍以求发明“行易知难”之理者，盖以此为救中国必由之道也。夫中国近代之积弱不振，奄奄待毙者，实为“知之非艰，行之惟艰”一说误之也。此说深中于学者之心理，由学者而传于群众，则以难为易，以易为难。遂使暮气畏难之中国，畏其所不当畏，而不畏其所当畏。由是易者则避而远之，而难者又趋而近之。始则欲求知而后行，及其知之不可得也，则惟有望洋兴叹，而放去一切而已。间有不屈不挠之士，费尽生平之力以求得一知者，而又以行之为尤难，则虽知之而仍不敢行之。如是不知固不欲行，而知之又不敢行，则天下事无可为者矣，此中国积弱衰败之原因也。夫畏难本无害也，正以有畏难之心，乃适足导人于节劳省事，以取效呈功。此为经济之原理，亦人生之利便也。惟有难易倒置，使欲趋避者无所适从，斯为害矣。旷观中国有史以来，文明发达之迹，其事昭然若揭也。唐虞三代，甫由草昧而入文明③；乃至成周，则文物已臻盛轨，其时之政治制度、道德文章、学术工艺几与近代之欧美并驾齐驱，其进步之速大非秦汉以后所能望尘追迹也。中国由草昧初开之世以至于今，可分为两

时期：周以前为一进步时期，周以后为一退步时期。夫人类之进化，当然踵事增华[4]，变本加厉，而后来居上也。乃中国之历史，适与此例相反者，其故何也？此实“知之非艰，行之惟艰”一说有以致之也。三代以前，人类混混噩噩[5]，不识不知，行之而不知其道，是以日起有功，而卒底于成周之治化，此所谓不知而行之时期也。由周而后，人类之觉悟渐生，知识日长，于是渐进而入于欲知而后行之时期矣。适于此时也，“知之非艰，行之惟艰”之说渐中于人心，而中国人几尽忘其远祖所得之知识皆从冒险猛进而来，其始则不知而行之，其继则行之而后知之，其终则因已知而更进于行。古人之得其知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之；或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之。而后人受之前人也，似于无意中得之。故有以知为易，而以行为难，此直不思而已矣。当此欲知而后行之时代，适中于“知易行难”之说，遂不复以行而求知，因知以进行。此三代而后，中国文化之所以有退无进也。

夫以今人之眼光，以考世界人类之进化，当分为三时期：第一由草昧进文明，为不知而行之时期；第二由文明再进文明，为行而后知之时期；第三自科学发明而后，为知而后行之时期。欧美幸而无“知易行

难”之说为其文明之障碍，故能由草昧而进文明，由文明而进于科学。其近代之进化也，不知固行之，而知之更乐行之，此其进行不息，所以得有今日突飞之进步也。当元代时有意大利人马可波罗者⑥，曾游仕中国，致仕后回国著书，述中国当时社会之文明，工商之发达，艺术之进步，欧人见之尚惊为奇绝，以为世界未必有如此文明进化之国也。是犹中国人士于三十年前见张德彝之《四述奇》一书，所志欧洲文明景象⑦，而以为荒唐无稽者同一例也。是知欧洲六百年前之文物，尚不及中国当时远甚，而彼近一二百年来之进步，其突飞速率，有非我梦想所能及也。日本自维新以后五十年来，其社会之文明，学术之发达，工商之进步，不独超过于彼数千年前之进化，且较之欧洲为尤速，此皆科学为之也。自科学发明之后，人类乃始能有具以求其知，故始能进于知而后行之第三时期之进化也。

夫科学者，统系之学也，条理之学也。凡真知特识，必从科学而来也。舍科学而外之所谓知识者，多非真知识也。如中国之习闻，有谓天圆而地方、天动而地静者，此数千年来之思想见识，习为自然，无复有知其非者，然若以科学按之以考其实，则有大谬不然者也。又吾俗呼养子为螟蛉⑧，盖有取于蜾蠃变螟

蛉之义。古籍所传，螟蛉桑虫也，蜾蠃蜂虫也[9]，蜂虫无子，取桑虫蔽而殪之[10]，幽而养之，祝曰："类我，类我"，久则化而成蜂虫云。吾人以肉眼骤察之，亦必得同等之判决也。惟以科学之统系考之，物类之变化未有若是其突然者也。若加以理则之视察，将蜾蠃之"取螟蛉，蔽而殪之，幽而养之"之事，集其数起，别其日数，而同时考验之。又以其一起分日考验之，以观其变态。则知蜾蠃之取螟蛉，蔽而殪之是也，幽而养之非也。蔽而殪之之后，蜾蠃则生卵于螟蛉之体中，及蜾蠃之子长，则以螟蛉之体为粮。所谓幽而养之者，即幽螟蛉以养蜾蠃之子也。是蜾蠃并未变螟蛉为己子也，不过以螟蛉之肉，为己子之粮耳。由此事之发明，令吾人证明一医学之妙术，为蜾蠃行之在人类之先，即用蒙药是也[11]。夫蜾蠃之蔽螟蛉于泥窝之中，即用其蜂螫以灌其毒于螟蛉之脑髓而蒙之[12]，使之醉而不死，活而不动也。若螟蛉立死，则其体即成腐败，不适于为粮矣。若尚生而能动，则必破泥窝而出，而蜾蠃之卵亦必因而破坏，难以保存以待长矣。是故为蜾蠃者，为需要所迫，而创蒙药之术以施之于螟蛉。夫蒙药之术，西医用之以治病者尚不满百年，而不期蜾蠃之用之，已不知几何年代矣。由此观之，凡为需要所迫，不独人类能应运而出，创造发明，即

物类亦有此良能也。是行之易，知之难，人类有之，物类亦然。惟人类则终有觉悟之希望，而物类则永无能知之期也。吾国人所谓“知之非艰”，其所知者大都类于天圆地方、天动地静、螟蛉为子之事耳。

夫人群之进化，以时考之，则分为三时期，如上所述：曰不知而行之时期，曰行而后知之时期，曰知而后行之时期。而以人言之，则有三系焉：其一先知先觉者，为创造发明；其二后知后觉者，为仿效推行；其三不知不觉者，为竭力乐成。有此三系人相需为用，则大禹之九河可疏，秦皇之长城能筑也。乃后世之人，误于“知之非艰”之说，虽有先知先觉之发明，而后知后觉者每以为知之易而忽略之，不独不为之仿效推行，且目之为理想难行，于是不知不觉者则无由为之竭力乐成矣。所以秦汉以后之事功，无一能比于大禹之九河与始皇之长城者，此也。岂不可慨哉！

方今革命造端之始，开吾国数千年来未有之局，又适为科学昌明之时，知之则必能行之，知之则更易行之。以我四万万优秀文明之民族，据有四百二十七万方咪之土地（较之日本，前有土地不过十四万余方咪，今有土地亦不过二十六万方咪耳）[13]，为世界独一广大之富源，正所谓以有为之人，据有为之地，而遇有为之时者也。倘使我国之后知后觉者，能毅然打破

“知之非艰，行之惟艰”之迷信，而奋起以仿效，推行革命之三民主义、五权宪法，而建设一世界最文明进步之中华民国，诚有如反掌之易也。如有河汉予言者，即请以美国之革命与日本之维新以证之[14]。

夫美国之革命，以三百万人据大西洋沿岸十三州之地，与英国苦战八年，乃得脱英之羁轭而独立。其地为蛮荒大陆，内有红番之抵拒，外有强敌之侵凌，筚路蓝缕[15]，开始经营，其时科学尚未大明。其地位，其时机，则万不如我今日之优美也。其建国之资，可为之具，又万不如我今日之丰富也，其人数则不及我今日百分之一也。然其三百万之众，皆具冒险之精神，远大之壮志，奋发有为，积极猛进。故自一千七百七十六年七月四日宣布独立，至今民国八年，为时不过一百四十三年耳，而美国已成为世界第一富强之国矣。日本维新之初，人口不及我十分之一，其土地则不及我四川一省之大，其当时之知识学问尚远不如我之今日也。然能翻然觉悟，知锁国之非计[16]，立变攘夷为师夷，聘用各国人才，采取欧美良法，力图改革。美国需百余年而达于强盛之地位者，日本不过五十年，直三分之一时间耳。准此以推，中国欲达于富强之地位，不过十年已足矣。

或犹不信者，请观于暹罗之维新[17]。暹罗向本中

国藩属之一，土地约等于四川一省，人口不过八百万，其中为华侨子孙者约二三百万，余皆半开化之蛮族耳。论其人民之知识，则万不及中国，其全国之工商事业悉操于华侨之手。论其国势，则界于英法两强领土之间，疆土日削，二十年前几岌岌可危，朝不保夕。其王室亲近，乃骤然发奋为雄，仿日本之维新，聘用外才，采行西法，至今不过十余年，则全国景象为之一新，文化蒸蒸日上。今则居然亚东一完全独立国，而国际之地位竟驾乎中国之上矣。今日亚洲之独立国只有日本与暹罗耳，中国尚未得称为完全之独立国也，只得谓之为半独立国而已。盖吾国之境内尚有他国之租界，有他国之治权，吾之海关犹握于外人之手，日本、暹罗则完全脱离此羁轭也。是知暹罗之维新，比之日本更速；暹罗能之，则中国更无不能矣，道在行之而已。

学者至此，想当了然于行之易而知之难矣。故天下事惟患于不能知耳，倘能由科学之理则以求得其真知，则行之决无所难，此已十数回翻覆证明，无可疑义矣。然则行之之道为何？即全在后知后觉者之不自惑以惑人而已。上所谓文明之进化，成于三系之人：其一、先知先觉者即发明家也，其二、后知后觉者即鼓吹家也，其三、不知不觉者即实行家也。由此

观之，中国不患无实行家，盖林林总总者皆是也。乃吾党之士有言曰：某也理想家也，某也实行家也。其以二三人可为改革国事之实行家，真谬误之甚也。不观今之外人在上海所建设之宏大工厂、繁盛市街、崇伟楼阁，其实行家皆中国之工人也，而外人不过为理想家、计划家而已，并未有躬亲实行其建设之事也。故为一国之经营建设所难得者，非实行家也，乃理想家、计划家也。而中国之后知后觉者，皆重实行而轻理想矣。是犹治化学，而崇拜三家村之豆腐公⑱，而忽于裴在辂、巴斯德等宿学也⑲。是犹治医学而崇拜蜂虫之蜾蠃，而忽于发明蒙药之名医也。盖豆腐公为生物化学之实行家，而蜾蠃为蒙药之实行家也，有是理乎？乃今之后知后觉者，悉中此病，所以不能鼓吹舆论、倡导文明，而反足混乱是非、阻碍进化也。是故革命以来而建设事业不能进行者，此也。予于是乎不得不彻底详辟，欲使后知后觉者了然于向来之迷误，而翻然改图，不再为似是而非之说以惑世，而阻挠吾林林总总之实行家，则建设前途大有希望矣。

【注释】

①十证：指关于“行易知难”说的十条论证，即饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学、进化十项例证。阳明：即明代哲学家王阳明。

②见王阳明的《传习录》。

③草昧：未开化的野蛮时代。

④踵事增华：继承前人事业，并使之更完美。

⑤混混噩噩：形容人类知识不发达。

⑥马可·波罗（1254——1324）：意大利探险家，生于意大利的威尼斯。1275年到中国，曾在元朝做过官。在中国住二十三年，归国后，著《东方见闻录》（中译名《马可·波罗行纪》），称赞东方和中国的广大富庶。

⑦张德彝：铁岭人，从同治五年（1866）起奉清政府命令多次出使欧洲各国，每次著一《述奇》，成《八述奇》，记述印、英、太、埃、意、法、亚丁等国风习、地理、国情，是我国较早记叙西方社会文化和地理的书。《四述奇》即《八述奇》的前四种。

⑧螟蛉：即螟蛉蛾的幼虫。

⑨蜾蠃（guǒluǒ果裸）：一种细腰蜂。

⑩殪（yì溢）：死，杀死。

⑪蒙药：麻醉剂。

⑫蜂螫：指蜂尾巴上的刺。

⑬咪：为英制mile的音译。方咪：即平方里。

⑭美国之革命：指1776～1783年的独立战争。

⑮筚（bì闭）路：柴车。蓝缕：破旧衣服。筚路蓝缕：艰难缔造的意思。

⑯锁国：指日本封建末期对外实行闭关自守的政策。

⑰暹（xiān仙）罗：泰国的旧称。

⑱三家村：小村庄。

⑲裴在辂（1827—1907）：法国著名的有机化学家。巴斯德（1822—1895）：法国著名学者，微生物学的创始人。

【简析】

《知行总论》的宗旨是阐明“行易知难之理”，详辟“知易行难”之论，从而总结辛亥革命失败的经验教训，探讨救国之道。全文可分三段。

第一段，从“总而论之”至“不合于实践之科学也。”孙中山认为，从“事功”和“心性”两方面都可证明“‘行易知难’，实为宇宙间之真理”，放之四海而皆准，古往今来莫不然；也可推翻“知之非艰，行之惟艰”之古说，及与此同意的王阳明的“‘知行合一’之格言”。他在这里主要说明的是王阳明“知行合一”说的错误和危害，阐述了“不知而行”在认识过程中的地位和作用。

孙中山指出，王阳明的“知行合一”是“以难为易，以易为难”，“与真理背驰”，“无补于世道人心”。可是有人认为，日本的明治维新之所以获得成功，完全是靠王阳明的“知行合一”说的威力。孙中山对这种观点进行了批驳。他指出：“日本之维新，皆成于行之而不知其道者，与阳明‘知行合一’之说，实风马牛之不相及也。”“行之而不知其道”，就是不知而行。在孙中山看来，日本明治维新的理论基础是“行先知后”说，不求知而先行之，没有踌躇审顾的心理，它的成功实“多赖冒险精神”。而王阳明的“知行合一”说把认识完全看成是主观先验的，拒绝经过客观实践获得认识，因此它和日本明治维新的成功毫不相干。孙中山看到资产阶级改良派康有为、梁启超崇尚王阳明的“知行合一”，他们不知固然不打算去行动，等到他们已经知了，还是畏难不敢行。他们搞变法的理论基础是传统的“知易行难”论，其实质是

“知先行后”，其结果是“知永不能得，则行永无其期”，这实际上就是完全取消了行。这是改良派变法失败的重要认识论根源。孙中山据此得出结论：王阳明的“知行合一”说不但无助于日本的明治维新，而且更有害于中国的革命。他强调指出，维新变法是国家的大事，有许多事情不可能预先知道，“必待行之成之而后乃能知之”。这是要求人们要有奋发有为、积极猛进、勇于实行的精神状态，只有如此，国家才能进步、富强。

孙中山在批判王阳明的“知行合一”时提出了“分知分行”的观点。他认为，王阳明说的知行合一，就“一时代一事业而言”，还可以讲通，如果“合知行于一人之身”，在当今的时代就不通了。因为科学文明的高度发展，使社会分工越来越细，知和行也就“相去愈远”，甚至在同一知、行里面，还有“分知分行者”。这是把人们在社会劳动中的分工不同看成是知行的分工，并把这种分工当作知行可以互相分离的根据。这就割裂了知行统一，陷入了形而上学，由此必然滑向唯心主义。

第二段：从“予以所以不惮其烦”至“故始能进于知而后行之第三时期之进化也”。这段主要论述了“知之非艰，行之惟艰”传统观念的错误及其所带来的危害，并以此论证了“知难行易”之说。

孙中山认为，“知易行难”之说的错误就在于“以难为易，以易为难”，颠倒了知行难易的本来次序，使人们轻知怯行，“畏其所不当畏而不畏其所当畏”。其结果造成了“不知固不欲行，而知之又不敢行，则天下事无可为者”的局面，“此中

国积弱衰败之原因也”。不仅如此，它还造成了中国历史的倒退。孙中山从人类认识起源和认识发展的角度，揭露了“知易行难”之说对中国社会发展所产生的阻碍作用。他认为，中国人的认识发展分为两个时期，周代以前是“不知而行之时期”，这时人们敢于“冒险猛进”，促使社会不断向着文明发展。周朝以后，逐渐进入“欲知而后行之时期”，但这时由于受到“知之非艰，行之惟艰”的障碍，“遂不复以行而求知，因知以进行”，使中国文化不但无进，反而有退。世界人类的进化，经历了“不知而行”的草昧时期，“行而后知”的文明时期，“知而后行”的科学时期。欧美在这三时期中没有“知易行难之说为其文明之障碍”，能够“不知固行之，而知之更乐行之，此其进行不息”，所以得到了突飞的进步。日本“较之欧洲为尤速”，其原因“皆科学为之”。由于科学的发展，人类才能求其知，“知而后行”。孙中山以这种古今中外对比的方法，论证了行易，行是获得知的基础，是促进人类文明进步的动力。又指出古人“得其知”也是很困难的，人类的认识文明不是人的头脑里固有的，而是人类历史长期发展的产物，是千百万人经过艰苦实践长期积累的结晶。人类经过漫长的“不知而行”的蒙昧时期，然后才逐渐进入“行而后知”和“知而后行”的文明发展阶段。人的认识发展过程就是“以行而求知，因知以进行”，即行——知——行。这就肯定了行在先，知在后，知从行中来，而且知又反作用于行，“因已知而更进于行”，有了知“更乐行之”。

这里有不少合理的内容，体现了孙中山知行学说的精华。但他把人类的文明进化史划分为不知而行、行而后知、知而

后行三个时期，是机械的，不科学的，有割裂知行统一的错误倾向。

第三段，从“夫科学者”至“则建设前途大有希望矣”。上段已谈到科学知识的重要性，那么什么是科学知识？什么人才能掌握科学知识？本段通过对这些问题的阐述，进一步论证了“知难行易”，批判了“知易行难”。

孙中山说：“夫科学者，统系之学也，条理之学也，凡真知特识，必从科学而来也，舍科学而外之所谓知识者，多非真知识也。”这里说明了科学知识对于自然科学的依赖性，它是通过科学实践而来的‘真知特识”。那些不是通过科学实践，而只是“习闻”的所谓“天圆而地方，天动而地静者”，都不是科学知识。“吾国人所谓‘知之非艰’，其所知者大都类于天圆地方，天动地静，螟蛉为子之事耳。”这种习闻之知，只看到表面现象，而不是用科学的观察和实验方法去认真考察事物现象背后的本质规律，掌握它当然是容易的。孙中山指出，他所说的知是真知，是科学之知，是科学的革命理论。它是通过科学的观察、实验、革命实践，或者用哲学的推理、判断而得来的，得到、掌握它是很不容易的。因此他强调“知难”，认为只有先知先觉者才能掌握它。

和机械地把人类进化划分为三个时期相联系，孙中山又根据天赋的聪明才力的大小，把人分为三大类：“其一先知先觉者”，即“发明家”；“其二后知后觉者”，即“鼓吹家”；“其三不知不觉者”，即“实行家”。他们对于社会文明的进步来说，都是不可缺少的。发明家的任务是创造发明，鼓吹家的任务是仿效推行，实行家的任务是竭力乐成。世界上的事

情都是这三种人互相为用，协力进行才做成功的。可是“后世之人”错误地认为“知之非艰”，虽然发明家搞了发明创造，鼓吹家却“以为知之易而忽略”它，不但不仿效推行，而且认为革命理想难以实行。鼓吹家对革命理论不宣传鼓吹，那些实行家也就没有人竭力乐成了。因此，秦汉以后所搞的“事功”，没有一样能与大禹疏通九河，秦始皇修筑长城相比的。这又一次揭露了“知易行难”说在历史上所产生的不良影响。而且这种思想还影响了当时的革命党人。孙中山指出，“中国之后知后觉者皆重实行而轻理想”，所以他们不但不能鼓吹舆论，倡导文明，反而以“知易行难”之说混乱是非，阻碍进化。并认为革命以来建设事业不能进行，原因也就在此。这是针对革命党人对革命方略认识不清，因而导致辛亥革命失败这一教训讲的。为了鼓舞、激发人们奋发有为，积极猛进，他分析了当时中国各方面的有利条件，指出了革命的美好前景。这些有利条件能否利用？革命方略能否实行？美好前景能否实现？在孙中山看来，其关键在于“后知后觉者”，即革命党人“不自惑以惑人”。并指出，“知之则必能行之，知之则更易行之”，只要革命党人毅然打破“知之非艰，行之惟艰”的迷信，奋起仿效，推行革命的三民主义，建设世界上最文明进步的中华民国，“诚有如反掌之易”。他还以美国、日本、暹罗（即泰国）由弱变强的历史发展情况为例对此作了论证，而且据此断言：“天下事惟患于不能知耳，倘能由科学之理则，以求得其真知，则行之决无所难”。这是说知和行比较起来，知是难的，行是容易的。孙中山初步认识到了革命党人掌握革命理论对于革命实践的指导意义，以及掌握革命

理论，认识客观事物的艰难性和重要性。这在当时对于孙中山领导的民主革命运动，具有现实的指导意义。但是他只注意到了求知过程中的困难，却忽视了由知回到行、把理论付诸实践同样是一个艰难曲折的过程,决不是易如反掌之事,一帆风顺。把知过分地看作难，把行过分地看作易，就把“知难行易”绝对化了。他在这里激烈地抨击传统的“知易行难”是与真理背驰的“似是而非”之论，实际他所主张的“知难行易”说也不完全符合真理，犯有形而上学的错误。

总观上述各段，孙中山从不同方面论证了“知难行易”。围绕这一中心命题，提出了“不知而行”、“行而后知”、“知而后行”、“因已知而更进于行”、“知之则必能行之，知之则更易行之”等一些基本观点。他并从革命建设实际需要出发，要求革命党人破除对“知易行难”之论的迷信，重视掌握革命理论和科学知识，并以此去宣传鼓动群众，建设有光明前途的国家就会大有希望，这是孙中山提出“知难行易”、力辟“知易行难”的出发点和归宿。